القرآن
والمتغيّرات الاجتماعية والتاريخية

محمد أبو القاسم حاج حمد



محمد أبو القاسم حاج حمد

القرآن
والمتغيّرات الاجتماعية والتاريخية



بيروت ـ لندن

المحتويات

تقديم

ما بين الإيمان والمعرفة جدل وحوار وصراع ممتد عبر التاريخ، فما بين المعطى الإيماني والمعطى المعرفي تتولد في الذات إشكاليات لا تكف عن المطالبة بالمواءمة أو المقاربة. فنحن إذ نؤمن بالله وبالوحي فإننا نرغب في عقلنة هذا المعطى ومقاربته موضوعياً، وتبدو هذه الإشكالية أكثر حدة بعد تطور العلوم واتساع رقعتها المعرفية. فدخلت العلوم في تفسير ما كان الدين يملك زمام المعرفة به، كمسألة الخلق مثلاً والتي كان فهمها وثيق الصلة بالتصورات اللاهوتية والصراعات الإيديولوجية، ولم تكن قبل قرنين من الزمن مساحة العلم قد امتدت إليها. أما اليوم فقد أصبحت المعلومة العلمية تقف في وجه المعرفة الدينية في مسائل كثيرة. وينطوي تحت السعي للمواءمة والموافقة بين المعرفة الدينية والعلمية تساؤلات فلسفية شغلت بال المفكرين والفلاسفة، فالوحي المكتوب يمثل نصاً متناهياً وليس تراكمياً ومتبدّلاً، أما العلوم فهي متغيرة وتراكمية ومتفاعلة مع جدل الإنسان والواقع. فإذا ذهبنا نحو مستوى أعمق لتحرير هذه الإشكالية فإنها تتجلى في تحديد العلاقة بين اللغة والواقع لاسيما بعد موقف اللسانيات الحديثة منها واعتبارهما متداخلين، ولا يمكن أن نفصل بينهما. فالنصوص الدينية تعتبر ذات منشأ متعالٍ على الواقع ولكنها كُتبت بلغة الواقع الذي تنزَّلت به واستخدمت مفرداته التي تنطوي على حمولات دلالية مرتبطة بسياقه الثقافي والتاريخي. فإن جذبنا المعطى الإيماني في ذواتنا نحو الإيمان بتعاليه، فإن المعطى المعرفي يطرح إشكالية العلاقة بين اللغة والواقع، والكيفية التي يمكننا أن نقارب بها بين الواقع النسبي المتحرك

والنص الثابت. فإذا تجاوزنا مسألة المنشأ المتعالي للنص بناءً على الإيمان فإن مشكلة اللغة تبقى قائمة، وتختصر جملة كبيرة من الإشكاليات المتعلقة بالتشريع وتصوُّرِ الوجود وتفسير الحراك الإنساني، بما أنها معتبرة كوعي متعالٍ عن واقع محدد؛ فتكون محددات اللغة التي كتبت بها بسياقها ورموزها والنظام الثقافي الذي ينطوي ضمنها تقف حاجزاً بينها وبين الواقع المتغير.

ولا نغفل عن أن النص الديني نفسه يطرح مسألة نسخ النصوص الدينية، كأحد تجليات زمكانيته. وفي العرف الإسلامي الموروث فإن الإسلام يطرح نفسه كنص متجاوز للنصوص السابقة عليه، وبالتالي فإنه يحكم عليها بارتباطها بواقعها وسياقه التاريخي، رغم اعترافه بمنشئها الواحد المتعالي. فما هي خصائص القرآن التي تجعل منه مختلفاً عن النصوص الدينية الأخرى فوق الزمان والمكان؟

ولقد دفع ذلك ببعض المفكرين لفك هذه الإشكالية بالقول بتاريخانية النص (المرحوم نصر حامد أبو زيد مثلاً)، ولكنها ليست تاريخانية تهدر المصدر الميتافيزيقي وتنكره، وإنما تقارب المسألة من ناحية المعطى المعرفي بتحديد علاقة النص بواقعه ولكنها لا تنكر المعطى الإيماني.

فإن كانت هذه التاريخانية المؤمنة تصرّح بارتباط النص بواقعه وتقبل بذلك دون أن يصطدم مع نوازعها الإيمانية بالإعتراف بأنه نص إلٰهي ولكنه يتناول إشكاليات واقع محدد ويعالجها، فإن السلفية تربط فهم النص بمرحلة تاريخية وتضعه تحت سقفها الفكري، ولكنها تسحب هذا السقف لتخضع واقعها إليه وتربطه به، فهي تاريخانية مؤمنة لا تفرّق بين النص وما كُتب على هامشه.

حين ارتبط الإيمان سابقاً بالمعجزة التي تقدم برهاناً إيمانياً على صدقية الطرح الديني، كانت المعجزة مقبولة في السياق الثقافي السالف وذلك لقصور العلم عن معرفة السببية الطبيعية، ولكنها لم تعد مقبولة اليوم في ظل هيمنة العلم التجريبي والموضوعي. وأما القرآن فقد نفى استمرار المعجزات وتوقف عنده الوحي، ولم يعد ثمة برهان فوق طبيعي على صدقية النص يمكن أن

يحدث، وأصبح الدين خاضعاً للمعرفة ومواءمته للواقع ولسياقه التاريخي والاجتماعي، والثقافة التي تقرأ النص في واقعها هي الحاكمة على صدقية صلاح هذا النص وملاءمته واستجابته لمسائلها.

فإذا كان ثمة معضلة في علاقة الفكر بالواقع من ناحية تعالي النص الديني وثباته ونسبية الواقع المتحرك، فإن فارقاً آخر يظهر بين النص الديني والذات القارئة، والتي اعتدنا على المماهاة بينها وبين المقصد الإلٰهي. فهل يمكن لهذا الفارق بين المقصد الإلٰهي والذات القارئة أن يكون هو المدخل لحل إشكالية العلاقة بين النص الثابت والواقع المتحرك. أي هل المطلوب الكشف عن المقصد الإلٰهي أم عن المقصد الإنساني من خلال النص الديني، الذي يدخل عليه القارئ بجملة معارفه؟

يراهن حاج حمد في هذا الكتاب على صلاحية القرآن لكلّ زمان ومكان، ويتناولها من حيث علاقتها بإشكالية الثابت والمتغير، وما ينجم عن الخلل في فهم حركية محتوى النص وكيفيته وشروطه في إحداث صحوة إسلامية فاعلة. فهل يمكن للنص أن يستوعب القضايا المستجدة، وأن يتفاعل مع المناهج الفكرية المعاصرة ويستجيب للأنساق الثقافية المختلفة؟ وهل يستطيع هذا النص الذي تنزّل واستخدم مفردات ثقافة بدوية رعوية زراعية وابنة عقلية سكونية متصلبة «لا ينجع معها أيُّ مسعى تطوري» — كما يصفها إرنست رينان(*) — أن يقدم تصوراً قادراً على التدليل على استجابته لشروط الحضارة العالمية والمدنية التي تعلي من قيمة الفرد وحقه في الحرية والتفكير، والتي تمثّل شرطاً رئيساً للنهوض الحضاري، ومقدمة لازمة لأي صحوة أو يقظة؟

بدأت دعوات الصحوة الإسلامية من خلال الطروحات الفكرية مع رفاعة

(*) كاتب ومؤرخ فرنسي (١٨٢٣– ١٨٩٢)، كان يرى أن اللغات السامية جامدة ومتصلبة وهذا الركود من خصائص الإعجاز التوحيدي، ويصف الإسلام كأحد العقول السامية المتحجرة بأنه ضد العلم والحياة المدنية والبحث العقلاني – انظر كتاب **لغات الفردوس**، موريس أولندر، منشورات المنظمة العربية للترجمة، ط١، ٢٠٠٧، ص ١٣٣ وما بعدها.

الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني والشيخ **محمد عبده** وتلميذه **رشيد رضا** ثم تجسّدت حركياً وتنظيمياً على يد الشيخ **حسن البنا** في حركته المشهورة **«الإخوان المسلمون»**.

وبدراسة خطاب الصحوة التقليدي، فإنّ مقاربتهم للموضوع تتم من داخل المناهج التي أنتجها جدل السلف بشروطهم الفكرية والثقافية مع واقعهم ومع النص، رغم الدعوة إلى الحريات والعقلانية، وبالتالي تم التعامل مع المتغيرات الاجتماعية في هذا الإطار، والذي لا يمكنه أن يعالجها إلا مقايسةً بذلك الواقع بالمقاربة أو المقارنة مع قيم الحضارة الغربية ومنجزاتها الإنسانية والعلمية المادية، أو بتوسيع هذه المقايسة بما يسمى مقاصد الشريعة. وبما أن مصادر التشريع عندهم هي القرآن والسنّة والقياس والإجماع... إلخ، فعندها تصبح المقاصد ذاتها مفصلة على قياس الواقع الذي أنشأ هذه الأدوات، فترتد المقاصد بكلياتها وجزئياتها إلى هذا الماضي وإشكالياته وشروطه. فهذه الصحوة على حدِّ تعبير حاج حمد في كتابه هذا «**في الواقع (عودة إلى الذات) بمنطق استرجاعي (ماضوي) تتحكم في عقليته شروط المجتمع العربي الذي لم يتفاعل بعد مع مقومات الحداثة بسقفها العالمي**». فالمشكلة تتخلّل بنية المجتمع العربي وتشكل حالة فكرية عامة، تستجيب للطروحات الماضوية وتعيق محاولات التجديد.

أما الليبراليون فإشكاليتهم إن لم تكن متأثرة بطرائق التفكير الموروثة لا بمقولاتها، فإنها تتجلى في عدم استيعابهم لشروط نهضة الإنسان العربي ومقوماته، التي لم تستطع التحول بالعربي نحو الحداثة، إضافة إلى الخلل في قراءة شروط التحول الاجتماعي والسياسي.

في هذا الكتاب يعالج حاج حمد الإشكاليات التي تعترض الصحوة الإسلامية، والشروط الموضوعية التي يمكن من خلالها أن تتحقق يقظة لا تقفز فوق خصائص الإنسان العربي التي شكّلها جدل الغيب مع الواقع. والغيب ليس بمعنى ما لا يمكن كشفه أو معرفته، بل الغيب المتشيّئ في الواقع

الموضوعي وحركته وقوانينه. وبالتالي لا تكون علاقته بالواقع جبرية تحكم حركته، وإنما هو الغيب المتشيّئ في الواقع وقوانينه، دون استلاب لها. ولكن عندما يتعارض وعي الإنسان مع تكوينه ومع قوانين الكون وسنة الطبيعة والتاريخ، فإنه لا يقرأ الواقع إلا بكيفية إعجازية وخارقة، ويعجز عن فهم محركات النهوض، ويصبح الغيب عنده مسألة ماهو فوق العادة والطبيعي. وهذه إشكالية الصحوة والحركات والتنظيمات والمؤسسات التي احتضنتها، حيث قرأت الواقع بشروط فكرية ماضوية، وطالبته الالتزام بكلمة اللّه المتلبسة بما سلف من إشكاليات سياسية وعقائدية وأعراف وتقاليد، ومرتهنة لسقف فكري زمكاني محدد. وحين لم تدرك علاقة الغيب المتشيئة في الواقع، ارتدّت نحو العصبية والعرقية التي عرفتها اليهودية فظنّت بنفسها شعب اللّه المختار الذي ينتصر بالخارق والمعجز، وأنه مجرد كونها أمة مسلمة (بالمفهوم الإيديولوجي) فهي خير أمة أخرجت للناس. والكتاب يعالج هذه الإشكاليات من منطلق عدم تجاهل خصائص تكوين الشخصية العربية، ودور الغيب المتشيّئ في تكوينها وفي صيرورة حراكها وسيرورته التاريخية. لذلك وكي تكون صحوة فاعلة ينبغي أن يتحقق الوعي بشروط ومضامين هذا التكوين، وكذلك الوعي بالواقع الموضوعي والانفتاح على ما يسميه المعرفة بالقلم، والتحليق بالأجنحة الثلاثة للإنسان (السمع والبصر والفؤاد) في آيات اللّه الكونية والتاريخ. ويربط حاج حمد بين السقف الفكري للسلف وما أنتجه من فهم للقرآن وتفسير وبين الجمود الفكري بسبب الاسترجاع الماضوي، ما يجعل الصحوة ترتد وتنتكس وتصبح غفلة تاريخية تحلم بأنها تعيش في اليقظة. فإن لم نقرأ الماضي بمناهج المعرفة الحديثة، فلا يمكن أن نعي شروط التكوين ولا ندرك العلاقة بين الفكر والكائن، وأيضاً من دون فهم لخصائص القرآن ككتاب مجيد لا يبلى، ومعادل موضوعي للوجود، فسيبقى شعار صلاحية القرآن لكل زمان ومكان مجرد أمنيات.

إذاً يعالج الكتاب في مضمونه العلاقة بين النص والمتغيرات الاجتماعية،

وكيف يمكن للنص أن يتعامل مع تغير طرائق ومناهج التفكير. فالقضية إذاً ليست مستجدات أو نوازل فقط كما يسميها الفقهاء، والتي يمكن استخدام آليات الاجتهاد الموروثة لحلها، وإنما هي تغير في بنية الفكر وبنية المجتمع. فعندما تتغير بنية التفكير وتتسع الرؤية، تتغير النظرة للوجود، ويصبح العائد المعرفي للمفردة مختلفاً. فالشمس تحمل دلالة الدفء والنور عند العربي قديماً وهي جرم سماوي ثابت، أما عندنا فهي كتلة ملتهبة تحدث فيها ملايين الانفجارت الهائلة والاندماجات النووية، وهي كروية وتدور حول نفسها وتسبح في الفضاء. لذلك وعلى سبيل المثال تختلف قراءتنا عن قراءتهم للآية التالية: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ ۖ كُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ (الأنبياء: ٣٣). وهذا ليس لعيب فيهم وإنما تغير وتوسّع بالمعرفة يعود على النص بفهم مختلف. لذلك فإن تجاوز فهم القرآن بالأسلوب التفسيري مسألة تفرض نفسها بسبب تغير مناهج التفكير. حين يعود دعاة الصحوة إلى مناهج التفكير القديمة فإن النص لن يكون حينها مجيداً وصالحاً لكل زمان ومكان، ولا يمكن للنص أن يستجيب للمتغيرات الاجتماعية وهو يرتهن في طريقة التعاطي معه لمرحلة فكرية انتهت شروطها. «**فكافة الجهود قائمة باتجاه (تحديث الأصالة) وليس (تأصيل الحداثة)**» كما يرى حاج حمد، إذ أن تأصيل الحداثة هو تحول حقيقي في المجتمع نحو مستويات الحضارة العالمية، أما تحديث الأصالة فهو مجرد طلاء خارجي بألوان حديثة.

في الكتاب محاولة لتقديم دليل موضوعي عن صلاحية القرآن لكل زمان ومكان من خلال فهم لبنية القرآن وخصائصة، وقابليته للتعامل مع صيرورة المتغيرات الاجتماعية، وذلك من خلال التنزل على وعي معاصر بشروط فكرية وثقافية جديدة. ويطرح حلاً للإشكاليات مستنداً إلى الانفتاح على مناهج المعرفة الحديثة. ذلك أننا عندما نتعامل مع القرآن بجملة الوعي الإنساني فإنه يعطينا ما هو أكبر من المناهج المعرفية الحديثة التي نتعامل معها، ويمكن أن نكتشف كيفية استيعاب القرآن لهذه المناهج وتجاوزها نحو

كونية لا تختصر الإنسان بمركباته الطبيعية. فحين يقر حاج حمد بالمناهج المعرفية المعاصرة فإنه لا يقر بنهاياتها الفلسفية، وينتقد الفلسفات الطبيعية التي نظرت إلى جانب التضاد في حركة المادة فانتهت إلى العبثية، وإلى وضع الإنسان تحت سلطة المركب الطبيعي دون غائية، رغم أن الغائية متحققة في الطبيعة بالنظر إلى جانب التركيب فيها وتوافقه مع حاجة الإنسان. ويعالج أيضاً في دراسته هذه المفاهيم التي راجت عند أبناء الصحوة، كما عالج في كتاب سابق أحد أهم هذه المفاهيم (الحاكمية) الذي اتخذه عنواناً للكتاب نفسه.

إذا كان اللّه يقر في كتابه مسألة التعدد والاختلاف كمسألة جوهرية في الوجود، ومن ثم لا يقبل ديناً غير الإسلام، فما هي الكيفية التي يستوعب الإسلام بها هذا التنوع والتعدد، حتى لا تكون مسألة الإقرار شكلية فقط من باب التسامح في الحياة الدنيا، ثم يلقي بالمخالفين في النار؟

ننبِّه إلى أن هذا الكتاب صدر لأول مرة ضمن سلسلة تحت عنوان «سلسلة ترشيد الصحوة الإسلامية» عن شركة الدينونة للنشر التي أنشأها حاج حمد. ولكن يبدو أن الكتاب طُبع ولم يُنشر إلاّ في نطاق محدود، وقد أعدنا طباعته كما هو مع بعض الشروحات والتعليقات، وتفصيل بعض المواضيع التي أشار إليها هنا، وتوسع بها في كتبه الأخرى المطبوعة.

وأتوجه بالشكر للأستاذ صابر أحمد على جهده الكبير في مراجعة الكتاب، ووضع الملخصات من كتب حاج حمد السابقة.

وأخيراً أسأل اللّه أن يجعل هذا العمل في ميزان حسنات المرحوم محمد أبو القاسم حاج حمد، واللّه ولي التوفيق..

محمد العاني

مقدّمة

هذه الدراسة هي بمثابة المدخل لما سيلحق – بإذن اللّه – من دراسات متتابعة بهدف المساهمة الممكنة في ترشيد الصحوة الإسلامية المعاصرة.

منطلقين من أن الإسلام هو (الهدى ودين الحق) الذي يظهره اللّه سبحانه على الدين كله بموجب ما تتضمنه الآيات في سورة التوبة والفتح والصف:

التوبة: ﴿ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (٣٢) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (٣٣) ﴾.

الفتح: ﴿ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا (٢٨) ﴾.

الصف: ﴿ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (٨) هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ (٩) ﴾.

فاللّه يأبى إلا أن يتم نوره، واللّه متم نوره، واللّه مظهر دينه وهو الشهيد على ذلك.

والدين المعنى بالتحديد هو الإسلام بموجب ما تتضمنه سور عديدة منها:

آل عمران: ﴿ إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

إِلَّا مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡعِلۡمُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۗ وَمَن يَكۡفُرۡ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ (١٩) فَإِنۡ حَآجُّوكَ فَقُلۡ أَسۡلَمۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسۡلَمۡتُمۡۚ فَإِنۡ أَسۡلَمُواْ فَقَدِ ٱهۡتَدَواْۖ وَّإِن تَوَلَّوۡاْ فَإِنَّمَا عَلَيۡكَ ٱلۡبَلَٰغُۗ وَٱللَّهُ بَصِيرُۢ بِٱلۡعِبَادِ (٢٠)﴾.

آل عـمـران: ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينٗا فَلَن يُقۡبَلَ مِنۡهُ وَهُوَ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنَ ٱلۡخَٰسِرِينَ (٨٥)﴾.

فهنا تحديد للدين وتعيين له بأنه الإسلام، فهو الذي سيظهره اللّه على الدين كله، وتستند هذه «الحتمية الإلٰهية» إلى مبدأ «الحق» الذي خلق اللّه به «الخلق»(*) بموجب ما تتضمنه العديد من السور ومن بينها:

(*) يعرّف حاج حمد الحق بأنه المعاني الإيجابية المتجسدة في الخلق الكوني من تسخير ووحدة وسلام؛ أما الباطل فهو الأشكال السلوكية التي تزيِّف هذه المعاني- كلا الحق والباطل يعملان على مقومات التسخير نفسها. ولكن عندما يتوجه الإنسان بفعله وسلوكه لتزييف معاني الحق، فإن اللّه يبطل عمله ويحبطه من خلال القوانين الكونية نفسها التي لا تسلم نتائجها للباطل. فعندما يستثمر الإنسان قوة التسخير المودعة في الطبيعة للوصول إلى حالة الصراع والحرب، فإن مآل عمله سيرتد عليه سلباً لعدم انسجام عمله مع غائية الخلق. إن غياب مفهوم الحق كغاية للخلق، سببه اكتفاء الإنسان بعلاقته الثنائية مع الطبيعة، حيث يصبح وعي الإنسان ضيّقاً بحدود حركته الموضعية، ويغيب عنه فعل اللّه ومقومات وجوده الكونية، فيفقد معناه الإنساني وتفقد القيم الإنسانية معانيها الأخلاقية. ذلك أن حركة الإنسان يجب أن تستند على وعيه بالجدلية الثلاثية بين الغيب والإنسان والطبيعة. وجدل الغيب يتمثل في البعد الرابع الذي يتميز به الإنسان وهو البعد الروحي، الذي لا يمكن إرجاعه إلى قوانين الحركة المادية.

وبتغييب هذا البعد يتحول الإنسان إلى وحدة بيولوجية محدودة في إطار تجربته المكانية والزمانية الغريزية. وترتكز حينها فلسفته في حدود المنفعة الموضعية، ويتضخم المطلق الذاتي ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ۞ أَن رَّءَاهُ ٱسۡتَغۡنَىٰٓ﴾ (العلق). فعندما تغيب القراءة باسم اللّه، ويقتصر الإنسان على القراءة بالقلم، فإن الإنسان لا يدرك بعده الروحي، ولا يسير منسجماً مع الشمولية الكونية، ويرتد إلى المفاهيم الأخلاقية القائمة على المصلحة والنفعية والأنانية؛ فيتحوّل العالم إلى ساحة صراع وتنافس. إن الإنسان بحاجة لفلسفة كونية لا تختصر وجوده بحدود علاقته الثنائية مع الطبيعة، وإنما تنزع نحو المطلق والشمولية الكونية، وفق فلسفة توحيدية كونية مقابل اللاهوتية ومقابل الوضعية العدمية. وهذه الفلسفة الكونية تحتاج إلى =

الأنبياء: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ (١٦) لَوْ أَرَدْنَآ أَن نَّتَّخِذَ لَهْوًا لَّٱتَّخَذْنَٰهُ مِن لَّدُنَّآ إِن كُنَّا فَٰعِلِينَ (١٧) بَلْ نَقْذِفُ بِٱلْحَقِّ عَلَى ٱلْبَٰطِلِ فَيَدْمَغُهُۥ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ ۚ وَلَكُمُ ٱلْوَيْلُ مِمَّا تَصِفُونَ (١٨)﴾.

الدخان: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ (٣٨) مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (٣٩)﴾.

فنحن أمام «حتمية إلٰهية» بإظهار الإسلام ديناً للهدى ودين الحق على الدين كله استناداً إلى مبدأ الحق الذي خلق اللّه به الخلق، فعلاقة اللّه بالخلق ليست علاقة عبثية، وإنما تستهدف غاية محددة حيث يرتقي الخلق إلى الحق عبر الترشيد الإلٰهي للبشرية من خلال الرسالات والنبوات التي ختم بإمام المسلمين محمد عليه أفضل الصلاة والسلام وبالقرآن الذي تنزل في الأرض المحرمة.

إن قولنا بالحتمية الإلٰهية لا يعني «استلاباً لاهوتياً» لحركة التاريخ الموضوعية التي «يتموضع» فيها فعل البشر ومؤثرات الطبيعة، بحيث يخلد بعض الناس بشكل سلبي إلى هذا «الوعد الإلٰهي» إلى أن يتم اللّه نوره، أو يتصدى بعض الناس لإتمام هذا النور(*) دون اكتشاف الكيفية التي يتفاعل بها هذا الوعد الإلٰهي (الغيبي) مع (جدل الإنسان والطبيعة) عبر مجرى التاريخ.

= فهم الأبعاد غير المرئية في الوجود من خلال الجمع بين قراءتي الوحي الكتابي والوجود الكوني وبينهما الإنسان القارئ. انظر: **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ١، دار ابن حزم، ط ٢، ص ٤٨٢.

(*) يشير هنا إلى الحركات الإسلامية التي تسعى لتحقيق كلمة اللّه وإظهار الإسلام على الدين كله دون فهم منهم لكلمة اللّه. فالحركات الإسلامية تستند على مفاهيم ماضوية لفهم الدين، وبذلك تكون منقطعة أصلاً عن الواقع، وإنما تحاول إسقاط فهمها للدين القائم على شريعة الإصر والأغلال دون إدراك لمعاني ختم النبوة وهيمنة القرآن وعالمية الرسالة وصفات النبي الأمي المتمثلة برفع شرعة الإصر والأغلال. والانتقال من الحاكمية الإلٰهية المستندة على الإيمان الحسي إلى الحاكمية البشرية المستندة على الإيمان الغيبي.

إن مشكلاتنا الفكرية المعاصرة تقع في مجملها ما بين الالتزام الديني بكلمة الله وعدم اكتشاف العلاقة ما بين هذه الكلمة الإلهية وكيفية الوصول إلى تحقيقها، فما يظهر حتى الآن من معظم الحركات الدينية أنها تكتفي بطرح نفسها في دائرة الفراغ الفكري والسياسي الناتج عن فشل الآخرين، دون أن يكون في مقدورها التعاطي بشكل منهجي لا مع كلمة الله ولا مع متغيرات المجتمع والتاريخ، ودون أن يستوعبوا فشل الآخرين الذين يطرحون أنفسهم بديلاً منهم، فالصحوة الآن قد تحوّلت إلى أحزاب وحركات تصارع من أجل السلطة دون نهج لبناء المجتمعات في واقع متغير.

فهل الصحوة الإسلامية حزب وحركة حيث يتطابق التوجه (الصحوة) مع (التنظيمات) محددة بحيث تدل الصحوة على التنظيم ويدل التنظيم على الصحوة؟ هذا تساؤل يجب التوقف لديه، فكثيرون ينظرون إلى الصحوة الإسلامية من زاوية حركية أو تنظيمية معينة، فيغيبون التعامل الفكري مع الصحوة لصالح التعامل السياسي الذي غالباً ما ينتهي إلى نتائج سلبية.

والإيماءة هنا تتجه إلى اثنين: إلى مؤيدي الصحوة بوصفها الحركي أو بصفتها التنظيمية، فلا يفهمون الصحوة إلا من خلال تنظيم يدّعي تجسيدها، أو يدّعي أنه كان مبعثها التاريخي، وتتجه الإيماءة إلى مديني الصحوة بوصفها من بنات أفكار التنظيمات الإسلامية، وبوصفها المنافس السياسي للتيارات الليبرالية والثورية، ثم يأخذون عليها كافة نقائصها السلوكية المتمحورة حول «الغلو» وضيق الأفق في التعامل مع تحولات الواقع التقليدي باتجاه الحداثة، والاستلاب «الماضوي» في شكل الاسترجاع الدائم للموروث الاجتهادي الديني القديم.

أما الصحوة في حقيقتها فليست من «بنات أفكار» التنظيمات الإسلامية، ولا تخضع للتجسيدات الحركية والسلوكية لهذه التنظيمات، وإن ادعى بعض من هذه التنظيمات ذلك وردها في مبعثها إلى فعل «الدعاة» الذين يسارعون

إلى النطق باسمها واحتكار التعبير عنها، وفي إطار الخصومة مع التيارات الليبرالية والثورية واستهداف الغير الغربي الأوروبي بمنطق التمايز الديني والحضاري مع تجنيب الأطر غير الإسلامية في الواقع العربي.

وليس يمنع – ولكن في هذا الإطار العام – أن يعبر عن الصحوة من يرفض الغلو ويجنح إلى آفاق الاجتهاد ومحاولات التجديد ضمن الواقع التقليدي المتحول ومع إدانة بعض أشكال السلوك المتطرف. غير أن الرغبة في ولوج آفاق الاجتهاد لم تتحول إلى «مشروع» اجتهاد، وكذلك الرغبة في التجديد لم تتحول إلى «مشروع» تجديد، فبقيت المفارقة قائمة بين الواقع والطموح.

إن ما يطلق عليه «الصحوة» بمعنى مرادف لليقظة. هو في الواقع «عودة إلى الذات» بمنطق استرجاعي «ماضوي» تتحكم في عقليته شروط المجتمع العربي الذي لم يتفاعل بعد مع مقومات الحداثة بسقفها العالمي. ومن هنا لا تبرز فقط مشكلة الليبراليين والثوريين مع (تنظيمات الصحوة) ولكن تبرز أيضاً مشكلة من يحاولون التجديد والاجتهاد، فهؤلاء إما اتُّهموا بمسايرة العلمانيين وطروحات الحضارة الأوروبية، وإما اتُّهموا باعتزال جديد. فالمشكلة ليست في العودة إلى الإسلام بوصفه المجسد للعودة إلى الذات، فهذه حتمية كونية وموضوعية في ما سنبسطه من القول لاحقاً، ولكن المشكلة في الكيفية الاسترجاعية التقليدية الماضوية لهذا الإسلام بأسلوب تتحكم فيه وبه مقومات العقلية الراهنة المتسمة بقصور الوعي بأكثر من عقلية الماضي التي كانت اجتهادية في «حاضرها» السالف بالنسبة لنا.

هذا يجعل الصحوة بأنماطها العقلية وسلوكياتها الراهنة شكلاً من أشكال الاسترجاع الماضوي بمنطق تقليدي في محاولة للتعبير عن الذات، فهي يقظة مجتمع «ماضوي» تقليدي لم تكتمل فيه شروط الحداثة وتحولاتها، حيث ينكفئ فقط على موروثه الماضوي، لأن نسق تطوره الاقتصادي والاجتماعي

والفكري لم يخرج به بعد عن الحالة «الماضوية» نفسها، فمظاهر الحداثة في مجتمعاتنا جاءت كمسحة فوقية بتأثير الضخ الأوروبي في مرحلة الاستعمار ولم تستمد من جدلية النمو التاريخي الذاتي. فما نتعامل معه في حياتنا المعاصرة هو فقط نتاج الحضارة الأوروبية، نستورد الطائرات وأجهزة تشغيلها الأرضية ثم نرسم عليها علم البلد المستورد ونكتب عليه اسمه، ثم نعجز حتى عن صيانتها، هذا ما يجعل الصحوة شكلاً تقليدياً لتحقيق الذات في مجتمع لم ينجز بعد تحولاته نحو الحداثة العالمية وفق تطوره الذاتي(*).

وبهذا المنطق، وفي هذا الإطار، تأتي الصحوة كرد فعل على عجز التيارات الليبرالية والثورية عن قيادة المجتمع العربي التقليدي اتجاه التحول نحو الحداثة العالمية، فالليبرالية والثورية عانتا مشكلتين مزدوجتين:

الأولى: مع المثقف الليبرالي أو الثوري حيث لم يستوعب أيٌّ منهما وبما فيه الكفاية الشروط التاريخية والاجتماعية لتحولات المجتمع العربي التقليدي باتجاه الحداثة، إذ أراد — الليبرالي والثوري — تحقيق التحول إما بقفزة ديمقراطية ليبرالية على النمط الأوروبي والتي سرعان ما وقعت فريسة الأطر الطائفية والإقليمية والقبلية والطبقات الطفيلية التي جعلت سلطتها (الأغلبية المطلقة) فوق الدستور الشكلي ومؤسسات الديمقراطية؛ وإما بقفزة ثورية هزت بنية الواقع التقليدي وفككت تركيبته بمراسيم ثورية دون أن تعيد صياغة التركيب فأحدثت فوضى لا حدود لها، اجتماعياً وسياسياً وفكرياً، والعيب في الليبراليين بأكثر مما هو العيب في النهج الثوري، فكلاهما، الليبرالي والثوري، لم يستنبطا «جدل الواقع» بما يمكنهما من اكتشاف قوانين

(*) ميّز المفكر الجزائري مالك بن نبي بين بناء الحضارة وتكديسها، فالبناء يرتهن لروح الحضارة التي تتجسد في الارتباط بعالم الأفكار بدل الوقوف عند عالم الأشياء والأشخاص، أما تكديس الحضارة فهو استيراد للمبيعات و الأشياء بشكل مفصول عن روحها، مع العلم أن كل شيء من ورائه فكرة ما، فامتلاك الأفكار والارتباط بها أولى من الأشياء، لكن مع الأسف العالم الإسلامي مهووس بالأشياء بدل البحث في الأفكار.

تحولاته الذاتية تبعاً لبنيته وخصائصه التاريخية والاجتماعية والثقافية(*)،

(*) غالباً ما يظهر محمد (عليه السلام) في الكتابات المعاصرة كبطل عربي نجح بعبقريته في قيادة قومه ودفع بهم إلى خارج الجزيرة العربية، وتمكنوا بعد دفعته الأولى من بناء إمبراطورية عربية كبيرة في ظرف وجيز، ولكن هذه المقاربة تصطدم بخصوصيات الواقع الذي كان عليه العرب وشروطه الموضوعية التي لا تسمح بذلك الخروج الحاصل حقيقة، إذ تجد تلك الدراسات نفسها في عنق الزجاجة، فهي من جهة أمام ظاهرة تاريخية قد تحققت رغم غياب شروطها الموضوعية والواقعية، ومن جهة ثانية، أنها لا تجد مخرجاً في تحليل هذه الظاهرة يتوافق مع التحليل العلمي الوضعي، الذي لا يعترف إلا بمعطيات الواقع الموضوعي فقط.
هذا فضلاً عن أن مجمل تلك الدراسات قد ركزت بشكل كبير على انحدار الإنسان العربي عبر تحليلها لأزماته المختلفة، متجاهلة العوامل التي كانت من وراء صعوده قبل أن يدخل في مرحلة الإنحدار، كشرط لفهم التجربة كاملة في إطار وحدتها العضوية التاريخية، وانتهت بفصل ماضي هذه التجربة عن حاضرها.
لا يتوقف حاج حمد عند الأخذ بمعطيات الواقع الموضوعي العربي، بل يتجاوزه إلى قوى الغيب وأثرها في تشكيل الظاهرة التاريخية العربية، بوصفها ظاهرة غير طبيعية ليس بمنطق سلفي أو أسطوري، وإنما بإخضاع ما هو غير طبيعي إلى الاكتشاف النقدي محاولاً بذلك الكشف عن العلاقة التي تربط بين الغيب والإنسان والطبيعة في ما يتعلق بالتجربة المحمدية، ففي نظره لا يمكن فهم الظاهرة العربية إلا بعد الإمساك بنقطة البداية المرتبطة ببعثة محمد عليه السلام وخصوصية تجربته النبوية في مقابل تجارب النبوات السابقة.
فقبل محمد كانت كلمة الله معهودة لبني إسرائيل (التجربة الإسرائيلية لها خصوصياتها الخاصة بها) إذ نسخ الله تجربتهم بتجربة بديلة تقوم على أساس الخطاب العالمي الموجه لكل الناس بدل الخطاب المحصور في قوم معينين، وقد أكد الله في أكثر من موضع في القرآن على توليه هذا الأمر منذ بدايته، إذ أوضح أنه سيطرح العرب بديلاً من الإنسانية جمعاء. ولا شك أن هناك إعداداً إلٰهياً لمحمد وللعرب كذلك، فبفعل الإرادة الإلٰهية تم لمحمد توحيد قبائل الصحراء الذين قضوا زمناً طويلاً في الحرب في ما بينهم، قال تعالى: ﴿ما ألفت بينهم﴾ (. . .) فلو كان ذلك موكلاً لعبقرية محمد لما تحقق له ذلك، وهذه هي نقطة البدء المتعلقة بتاريخ التجربة العربية المحمدية ونشأة الأمة الوسط (عالمية الأميين) التي لم تنبعث من الواقع الموضوعي بشكل صرف، إذ كانت مطوقة بالغيب، وقد تحكم هذا المنطلق كتجربة وجودية للإنسان العربي في مستقبل مساره التاريخي، فالمقبلون على مهمة التجديد والتغيير بالضرورة أن يضعوا نصب أعينهم هذه البداية، بربطها بما تلاها من وقائع وتغيرات في مجريات التاريخ العربي والجدل التاريخي الذي يحكم الأمة الوسط وعلاقتها بغيرها من الأمم. للتوسع انظر: **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ٢، دار ابن حزم، ط ٢، ١٩٩٦ - الفصل الثاني: الآفاق التاريخية للتجربة المحمدية.

واكتفينا بإلباسه المنجزة السياسة المستمدة من خصائص التطور الأوروبي وبنفس الكيفية التي ألبسنا بها المنجزة الإنشائية والصناعية المستوردة دون أن تتفاعل تركيبتنا الداخلية مع صنعها، فنحن إذ نصنع الشيء أو نساهم في صناعته، فإننا عبر المعاناة نعيد صناعة أنفسنا وأطر وعينا. فالصناعة لا تنفصل عن الصانع.

قلنا إن المثقف الليبرالي والمثقف الثوري لم يستطيعا اكتشاف جدل الواقع بما يمكنهما من المساهمة في مشروع تحوّل المجتمع العربي التقليدي باتجاه الحداثة، وقلنا إن العيب في الليبرالي والثوري بأكثر مما هو العيب في الليبرالية والثورية، وليس هذا دفاعاً عن مطلق أيٍّ من النهجين. ولكنه عودة لنقد المثقف الليبرالي والثوري حيث لا يتوافرا على قراءة أي من النهجين قراءة «فلسفية» تصل بهما إلى أعماق المضمون وليس إلى القشور — والإدانة هنا أيضاً ليست مطلقة، فقد فعل البعض ذلك ولكن في الإطار الأكاديمي —. فلو توافر فهم المضمون الفلسفي للتحول والتغيير، وبأي اتجاه كان ليبرالياً أوثورياً لتم استدراك كيفية التعامل مع الواقع التقليدي، إذ ليس بالضرورة أن يكون التحول العربي التقليدي باتجاه الحداثة الليبرالية أو الثورية مرتبطاً بنفس القوالب الأوروبية ونتائجها العقلية والأخلاقية، فما ينبغي فهمه هو «فلسفة التغيير» وليس قوالب التغيير المستوردة.

وهذا يقودنا للحديث عن المشكلة الثانية التي تعانيها الليبرالية والثورية في الواقع العربي التقليدي، فالواقع العربي لم يتطور بعد في بنيته الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي الفكرية ليكتشف بشكل فعلي مشكلات التحول، فالانفصام الفكري التدريجي بين مناهج العقل التقليدي ومناهج المعرفة الحديثة لم يتبلور على مستوى «الفكر السائد»، أي لم يبلغ بنا التطور مرحلة إحداث ما يعرف «بالقطيعة المعرفية»، وليس المقصود هنا إحداث قطيعة بين التراث من جهة والفكر المعاصر من جهة أخرى، ولكن المقصود هو إحداث

القطيعة ما بين مناهج المعرفة التقليدية التي عولج بها هذا التراث وموضوعاته من قبل، والمناهج المعاصرة التي تشكل عقلاً جديداً يعالج بمناهج ورؤى جديدة هذا التراث نفسه وموضوعاته ومن زاوية الإيمان به. فما لدينا من موروث روحي هو كما الشمس، واحدة وظاهرة، ولكن يختلف منهج النظر إليها بالعين المجردة فنراها قرصاً دائرياً، وبين النظر إليها بمنهج آخر نستخدم فيه الأقمار الصناعية والتحليلات العلمية الفيزيائية والمركبات الفضائية.. والشمس واحدة في الحالتين.

لهذا لم يستجب المجتمع العربي التقليدي لمقولات الليبرالية والثورية بأشكالها الغربية مع تقدير عجز المثقفين الليبراليين والثوريين عن استبطان المفهوم الفلسفي للتغيير ضمن جدل الواقع بمعزل عن القوالب المستوردة، فعانى الليبرالي والثوري حالة من الإجهاض تماماً كما يعاني من هذه الحالة المجددون والمجتهدون الإسلاميون الذين يجدون أنفسهم يناطحون ركاماً من الفكر السائد المتلبس بالإسلام والذي يتناقض مع روحيته، إذ إن حالة الانحطاط والتخلف الفكري التي هيمنت على الحياة الثقافية الإسلامية ما بعد عصر التدوين في القرون الهجرية الثلاثة الأولى قد أوجدت تراثاً ليس من الإسلام في شيء مما يضطر معه المجددون لإعادة الغربلة والتنقيح، غير أن المهمة ليست بتلك السهولة التي يفترضها البعض، إذ إن بعضاً من هذا الركام المستحدث في عهود الانحطاط الفكري قد أُكسب درجة التقديس وعاش في عقول الناس كمسلمات ثابتة، ولا يمكن نفيه فقط باستخدام مناهج العقل والمنطق، بل لا بد من أن تكون العقلانية نفسها سائدة ضمن تجاويف الفكر السائد ليستطيع المجتمع تقبل التنقيح والغربلة على طريق التجديد والاجتهاد.

إذاً، المشكلة ليست في الليبرالية أو الثورية أو التجديدية الدينية فحسب، وإنما المشكلة في القابلية الذهنية للمجتمع التقليدي الذي لم يتطور باتجاه

الحداثة ضمن مركباته، ولهذا تستمد حركات الصحوة زادها الثقافي مما هو سائد تراثياً مع ما يتلبسه من ركام عهود الانحطاط، ولذلك نجد جنحاً فكرية ومسلكية لا علاقة لها بالإسلام.

إذا قدرنا الصحوة على هذه الكيفية سنكتشف أنها ليست سوى العودة للذات، ولكن بمنطق استرجاعي محكوم بعقلية تقليدية تعيش حالات الفكر السائد، وتستمد توتراتها الفكرية والحركية والمسلكية مما تظنه معركة أساسية ضد كافة أشكال العقلانية المعاصرة بما في ذلك العقلانية التجديدية الدينية نفسها، ومع إحساس بشرعية التعبير عن المجتمع الإسلامي بعد «فشل» التيارات أو الحركات ذات الطابع العلماني ومن هنا يكون الميل للتطرف والمغالاة وإصدار صكوك التكفير والتجهيل وتفريغ كلية الدين في جزئيات طقوسية(*).

ولكن هل يعني ذلك أن الصحوة محكوم عليها بالفشل نتيجة عجزها عن فهم واستيعاب موجبات التحول في الواقع التقليدي باتجاه الحداثة؟ هنا يمكن أن تكون الإجابة الافتراضية بنعم، فالصحوة يمكن أن تواجه المصير الليبرالي والثوري نفسه، فإذا كانت الليبرالية والثورية قد عانتا إشكالية التعامل مع بنية المجتمع التقليدية، فإن الصحوة تعاني مشكلة التعامل مع مقومات الحداثة - علماً بأنها لم تنضج بعد - داخل بنية المجتمع نفسه، فتقليدية المجتمع خصم لليبرالية والثورية والتجديدة الدينية، وهذا وجه من وجوه المجتمع. وما في

(*) إذاً، وبالمقابل، فإن المعركة ضد التطرف والمغالاة، ليست معركة فقهية أو عقائدية، لأن المشكلة ترتبط بالعقلية نفسها وبالمناهج التي تتعامل مع النص القرآني. فعندما ينقطع الإنسان عن المناهج المعرفية الحديثة، ويبتعد عن فهم القرآن في ضوء العلوم الحديثة ومناهجها، فإنه سوف يقع في تناقضات عميقة ويلجأ إلى محاولات تبريرية وتلفيقية لتفسير النصوص التي يستدعيها المتطرفون لتبرير سلوكهم وشرعنة تصرفاتهم. فالقضية ليست فقهية ولا تفسيرية، وإنما هي إشكالية تمتد إلى تفكيك القواعد الفكرية للعقل العربي الإسلامي الذي تعامل مع النص، ومن ثم تجاوزه لقراءة الموروث وفق مناهج المعرفة الحديثة.

المجتمع من حداثة آخذة في النمو هي خصم لتجسدات الصحوة المختصرة إلى مستوى التنظيمات والحركات. وبالتالي ستجد المنطقة العربية، الآخذة في التحول ولمرحلة طويلة، نفسها تعيش توترات الاختيار بين مختلف هذه التيارات محاولة — وبالذات على مستوى السلطة السياسية — الأخذ من هنا وهناك، توفيقاً وتلفيقاً عبر توسطات فكرية مختلفة مثيرة الجدال والمساجلات حول التعددية والعلاقة بالغير والتوجهات الاقتصادية والسياسية ومفهوم المشاركة وغيرها.

ولكن.. ومع كل ذلك لا بد من اكتشاف حقيقة أساسية، وهي أن الصحوة بصفتها «عودة إلى الذات» إنما تعبر عن «مشروعية» فكرية وتاريخية في تكوين الأمة، فلا عودة إلى الذات خارج الإسلام باعتباره الجذر المكوِّن للوجود العربي منذ أن أعاد الإسلام صياغة الحضارات المختلفة والأعراق المتباينة في وحدة عضوية شاملة ما بين المحيط والخليج كأول تأسيس لإطار عالمي اتسع ليشمل آخرين. فالصحوة تعبير عن مشروعية العودة العربية إلى ذاتها الإسلامية التي أسستها ثقافياً واجتماعياً وبلورتها وجوداً. وبالتالي فإن التعامل مع الصحوة من منطلق عدم مشروعيتها هو أمر مرفوض خصوصاً وأن العالم بأسره يبحث اليوم عن أشكال عودة مختلفة للذات وتحقيق الانتماء، ولكن يبقى التساؤل حول «كيفية» العودة إلى الذات؛ إذ هل تكون العودة استرجاعية (ماضوية) بشروط العقلية التقليدية لمجتمع متخلف يعيش حالات الفكر السائد المشبع بانحرافات عهود الانحطاط؟ أم تكون العودة بمنظور إعادة قراءة الماضي عبر استخدام المناهج المعرفية المعاصرة لتأصيل الحداثة والدفع المستقبلي المرتبط بالتحولات الاجتماعية والاقتصادية والفكرية في الواقع؟

هنا بالتحديد يكمن التحدي، ليس بالنسبة للمجددين والمجتهدين الإسلاميين فقط، ولكن حتى بالنسبة لليبراليين والثوريين ومختلف التيارات

الفكرية الحديثة، فأن يكتشف الليبرالي والثوري أن تطور المجتمع العربي لا يتم خارج المكون الإسلامي فهذا يعني أن تحتل معالجة التراث مكاناً بارزاً في أبحاثه وفي دراساته خلافاً للتوجهات العدمية ومحاولة ممارسة القطيعة المعرفية ضد الموروث وليس – كما ينبغي – ضد أساليب فهم الموروث. ويقيناً أن استخدام كافة هؤلاء المثقفين لمناهجهم المعرفية في إعادة قراءة تراث الأمة وتكوينها بما يكسبهم صفة الانتماء «العضوي» ضمن توجهاتهم «العلموية» كنهج في التفكير وليس المعاداة للدين والتدين سيؤدي إلى الدفع بمهمة المجدد والمجتهد الإسلامي وتأصيل الحداثة، والتي بمقدورها تصحيح مسارات الصحوة وترشيد منطلقاتها الفكرية والمسلكية.

هنا نخرج من مشكلات التصنيف الفكري للمثقفين إلى أهداف التوظيف العلمي لمناهجهم بما ينتهي لتأصيل الحداثة وليس تحديث الأصالة بأشكال «العصرنة» المفتعلة. إن القضية في النهاية هي تنمية قدرات الأمة باتجاه المستقبل من خلال كل تفاعلات الحاضر وفي إطار المكون الإسلامي، وهذا هو ما يؤدي إليه تفهمنا لجدل الواقع.

ليس لنا الآن وضمن هذه السلسلة من الدراسات المبسطة أن نطرح علاقة المناهج المعرفية المعاصرة بالموروث الديني، فالبعض لا زال يعتقد بوجود قطيعة بين المحتوى الديني ومناهج الفكر المعاصرة(*) منطلقاً من

(*) يرفض حاج حمد القول بالقطيعة المعرفية مع التراث، ففي نظره أن الذي يربطنا بالتراث هو ثوابت الإسلام التي اتفق عليها كل علماء الإسلام وفلاسفته رغم اختلافاتهم حول تصور وفهم تلك الثوابت، فأبو حامد الغزالي وابن رشد مثلاً ليس بينهما اختلاف حول ثوابت الإسلام رغم اختلافهما في فهم وتفسير تلك الثوابت، فالشيء نفسه بالنسبة لنا نحن معهم ومع غيرهم، بأننا نقر ولا نقطع مع ثوابت الإسلام (شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وإيقام الصلاة وإيتاء الزكاة وصوم رمضان والحج لمن استطاع إليه سبيلاً..)
ولكن الخلاف بيننا وبينهم يكمن في أننا نوظف مناهج ورؤى مختلفة عن مناهجهم، ضمن =

مسيرة التحرر العقلي في مواجهة اللاهوت منذ عصر التنوير الأوروبي، غير أن المسألة لدينا خلاف ذلك، فنحن نقر «أصول» المعارف العلمية المعاصرة وتوظيفاتها المنهجية، ولكننا لا نقبل بنهاياتها الفلسفية التي تسوق الجدلية إلى المادية، والوجودية إلى العبثية، والتطورية والنسبية إلى توظيفات وضعية، كما لا نقر من جهة أخرى أن يكون محتوى الوعي القرآني المتنزل من لدن العليم الحكيم المحيط بالكون وجوداً وحركة خاضعاً في تفسيره وتأويله لبعض العقليات المتخلفة التي عوضاً عن ارتقائها إلى القرآن تنزل بالقرآن إلى مستواها فتشوّه معانيه وتجعله أو تحيله إلى لاهوت غيبي لا مكانة فيه للإنسان ولا السنن الكونية، ولا تفاعل فيه مع الزمان ولا مع المكان وبمنطق سكوني جامد. مثل هذا الطرح لفض الإشكالية ما بين محتوى الوعي القرآني الكوني ومناهج المعرفة المعاصرة له مجال في سياق دراساتنا الترشيدية بإذن الله. فما يهمنا في هذه السلسلة المبسطة هو إعادة قراءة بعض المفاهيم التي راج استخدامها في أدبيات الصحوة، وكوّنت في مجملها إطاراً فكرياً ومسلكياً يتناقض في نهاياته وأهدافه مع الإسلام نفسه.

من ذلك الفهم الخاطئ لعبارات مثل «الحاكمية الإلـٰهية» وكذلك «التكفير» و«الجاهلية»، وليس مقصدنا في هذه الدراسات مجرد التعرض بالنقد لكيفية فهم هذه العبارات ولكن يتجه مقصدنا إلى إعادة فهم هذه العبارات ضمن المنظور القرآني الكلي.

= خصائص تكوينية مفارقة لخصائصهم التكوينية، ولا نقول بأنهم عجزوا في ما نجحنا فيه من بعدهم، وإنما نقول إنهم أبدعوا ضمن خصائصهم الفكرية، فهم قد أنتجوا ضمن خصائص العقل المحض، أما نحن فننتج بقوة العقل مع محددات العلم النظرية والمعرفية، ولهذا يجب النظر لما خلفوا من إرث ثقافي من خلال تلك الخصائص الفكرية والمنهجية التي تشكل ضمنها وعينا بالسيرورة التاريخية وبالمتغيرات الإجتماعية، بدل التقليل من شأن ذلك الموروث الثقافي. انظر: **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ١، م.س.، ص ١٨٩-١٩٠.

فالمساهمة في ترشيد الصحوة الإسلامية أكبر من مجرد الوقوف لدى هذه العبارات ذات الاستخدام الخاطئ، إذ ستمتد دراستنا – بإذن الله – لا فقط إلى ما تطرحه الصحوة، ولكن إلى ما يجب أن تجيب عليه، فعلى قوة الصحوة أن تسأل نفسها، هل هي تعبرعن ميلاد تاريخي جديد لأمتنا العربية ومحيطها الإسلامي؟ هل هي البديل رداً على فشل مرحلتي فكر النهضة الليبرالي وفكر الثورة الاشتراكي القومي؟ وهل تجسد الحركات والتيارات الدينية سواء كانت في مركز اتخاذ القرار أم في المعارضة هذه اليقظة الدينية؟

. . . ثم نطرح أسئلة متقدمة:

هل اختار العرب ومحيطهم الإسلامي التعلق بالانبعاث الديني نتيجة ارتباطهم التاريخي بالإسلام وتأثر تكوينهم الجغرافي – البشري – به على وجه الخصوصية الذاتية والحضارية، أم أنهم اكتشفوا في الإسلام بديلاً جذرياً عن طروحات الخلاص العالمي الأخرى؟ وفي هذه الحالة هل يأتي اكتشاف الإسلام كمفهوم استرجاعي، ارتدادي إلى الماضي وإعادة إنتاجه، أم هو «إعادة اكتشاف» للإسلام ومقولاته ضمن واقع متغير؟

ثم:

هل تفهم الحركات الدينية مفهوم التغيير فهماً جدلياً يستند إلى شروط وعي مفهومي تاريخي جديد أم ترى أن التغيير هو مجرد امتداد صوري (غير نوعي) للزمان والمكان الذي يعاني المشاكل نفسها، ويثير القضايا نفسها ويأتي بالحلول الأزلية ذاتها التي فسر بها النص الديني سلفاً، وبمعنى آخر هل تملك الحركات الدينية مفهوماً للتاريخ بصفة المراحل المتمايزة نوعياً بحيث تنبثق عن كل مرحلة شرعتها ومناهجها تبعاً لطرائق تفكيرها أم أن التاريخ مجرد حالة واحدة تتراكم أحداثه وحيثياته دون أن تحدث تحولاً كيفياً؟

ثم:

وبتقدير آخر، هل تملك الحركات الدينية «منهجاً» للتغيير تحدد بموجبه خصائص الواقع وما ينبغي أن يتحول باتجاهه وكيفية هذا التحول؟ أم أن المهمة تقتصر على «أسلمة» مؤسسات المجتمع والدولة والسلطة كيفما هي راهناً بإدخال تعديلات عليها تضفي مسوح الشرع الإسلامي؟

ثم:

هل حددت الحركات الدينية الأهداف التأسيسية لغاية ما يتجه إليه المجتمع الإسلامي؟ هل سيلتزم النمط الرأسمالي الذي ينتهي بالضرورة إلى الصراع الطبقي ويعطي متاحات البناء الفردي على حساب المجتمع ولو في إطار ضوابط غير ليبرالية؟ أم سيلتزم النمط الاشتراكي الذي يلغي دور الفرد لصالح المجتمع ويعطي متاحات تجسيد سلطة المجتمع للجماعة القائدة؟ أم سيلتزم حلاً وسطاً بين الملكية الجماعية (الاشتراكية) والملكية الفردية (الرأسمالية) ليعطي مفهوم الملكية معنى «اجتماعياً»، وإذا كان هذا المفهوم الأخير هو المراد إسلامياً فما هي وسائل تحقيقه تشريعياً وتنفيذياً؟ أي بما يمنع بناء الطبقات وبما يصون حقوق الفرد. التساؤل هنا هو حول الغايات والأهداف الاقتصادية —الاجتماعية من تأسيس المجتمع الإسلامي مما يقود حتماً إلى تحديد منهاج التغيير.

ثم:

هل حددت الحركات الدينية نظريتها السياسية للسلطة؟ فالشورى قاعدة عامة ولكنها تتراوح في تطبيقها بين أنظمة سياسية ذات جذور فلسفية مختلفة، فعلى مستوى الديمقراطية الغربية الليبرالية المقومة على الأسس الرأسمالية تنتهي الديمقراطية لأن تجسد «تقنين الصراع» بين ماهيات سياسية ذات جذور اقتصادية واجتماعية، في حين تجسد الديمقراطية الاجتماعية في منحاها الاشتراكي (إلغاء الصراع) لصالح الاستلاب الحزبي القائد للمجتمع

بوصف الحزب أميناً على النظرية التي تمنهج تطور المجتمع نحو غاياته(*).

فهل استخلصت الحركات الدينية من الإسلام أسلوباً لإطلاق الحرية لا يلتزم بحاكمية فلسفية ترتبط ضرورة بالجماعة القائدة كما هو شأن الديمقراطية الاجتماعية؟ أم استخلصت أسلوباً للشورى لا يرتبط بمفاهيم الديمقراطية الليبرالية التي لا تلغي الصراع ولكن تقننه؟ فما هو إذاً مضمون «الشورى» الإسلامية كإطار دستوري لمجتمع بديل عن المجتمعيْن؟

بذلك تتركز التساؤلات حول ماهية النظام الاقتصادي الاجتماعي للإسلام وغاياته، وحول ماهية السلطة السياسية وغاياتها وحول مفهوم التغيير ومناهجه! إذ ليس كافياً لإحداث تغيير جذري في مجتمعاتنا التقليدية المتخلفة رجم الزاني إن كان محصناً أو جلده إن كان غير محصن، أو قطع يد السارق وتحريم المعاملات الربوية ومنع تعاطي الخمور وتغيير اسم رئيس الدولة إلى «إمام» أو «خليفة» وفرض «الحجاب» على النساء وابتداع أزياء محتشمة لسباحة الرجال ومنع الاختلاط بين الجنسين وتغيير اسم البرلمان أو مجلس الشعب إلى مجلس «الشورى» مع إخراج الزكاة ومراعاة مظاهر الصوم وإطلاق اللحى، وحتى إذا قلنا إن هذه التشريعات — بعضها أو كلها — أوامر إلٰهية تستلزم الطاعة فماذا تفهم الحركات الدينية من غايات هذه الأوامر الإلٰهية وأهدافها؟

(*) ينظر حاج حمد إلى مسألة الديموقراطيات الغربية على أنها تقوم على فلسفة تقول بأن الصراع هو الأصل، وبالتالي جاء المفهوم الديموقراطي الليبرالي لضبط حالة الصراع هذه وتنظيمها بين الحكومة والمعارضة، أما الشورى في القرآن والتي يضعها البعض كمواز للديموقراطية فهي تقوم على أساس قاعدة السلم الإجتماعي، ولهذه القاعدة ضوابطها القرآنية الاقتصادية والاجتماعية لنفي التركز الطبقي. فالمسألة تتعدى الشكلية في أنظمة الحكم لفهم الخلفيات الفلسفية لهذه الأشكال الديموقراطية. فلا نأخذ بمفهوم الديموقراطية الليبرالي الغربي ونضع لافتة الشورى كعنوان له دون فهم الروح التي ولد منها هذا المفهوم والتي تناقض مفهوم السلم.

للتوسع انظر كتاب **الحاكمية** للمؤلف، دار الساقي، ص ١٠٢—١٠٥. وكتاب **العالمية الإسلامية الثانية**، ص ٣٢٩—٣٣١.

إن ترشيد الصحوة عبء كبير، ولكنه واجب ضروري؛ ولذلك سننطلق – بإذن اللّه – في وضع هذه الدراسات بداية من مدخل يهتم بتعرف الصحوة وزوايا النظر المختلفة إليها والكشف عن نقاط ضعفها لننتهي إلى فهم إشكالياتها ومعالجة هذه الإشكاليات.

واللّه يقول الحق وهو يهدي السبيل

محمد أبو القاسم حاج حمد

٢

مدخل

منذ مطلع الثمانينيات ومجتمعاتنا العربية تتفاعل مع مجموعة ظواهر سياسية وأخلاقية وفكرية واقتصادية نشطة وصفت في كليتها بظواهر الصحوة الإسلامية الهادفة إلى «أسلمة المجتمع» ووضع حدود واضحة بينها وبين قواه الأخرى، ولا يقتصر الفرز بالضرورة على قوى المجتمع الأكثر تداخلاً مع الوضعيات ذات الطابع العلماني العام في أشكالها الليبرالية أو الثورية أو ما بينهما وإنما يمضي الفرز حتى إلى القوى الإسلامية الأخرى، أي التي تشكل القاعدة الأكثر اتساعاً في المجتمع ولكنها تضع نفسها ضمن دوائر استقطاب الصحوة وتكتفي بمعايشة الحالة الاجتماعية السائدة.

قد أثارت ظواهر الصحوة اهتمامات الباحثين من مختلف المدارس داخل الوطن العربي وخارجه، وعُقدت لدراستها وتحليلها العديد من الندوات، وقد أصبح بإمكاننا أن نحدد بعض القواعد التي تعيننا على تعريفها وتصنيف قواها السياسية والفكرية وتحديد أطرها الاجتماعية وإدراك بواعثها.

١) فعلى مستوى التعريف بها يبحث الدكتور أحمد صدقي الدجاني في المصطلح بقوله[١]:

«شاع استخدام اصطلاح «الصحوة» للدلالة على هذه الظاهرة. وهناك من استخدم اصطلاح «الإحياء» لما يعنيه من بعث روح جديد في نفوس الناس. وبدت الصلة وثيقة بين هذين الاصطلاحين وبين اصطلاحي «اليقظة» و«النهضة» اللذين شاعا منذ أكثر من قرن في وطننا للدلالة على طور انبعاث

حضاري، تنتقل به الأمة من حالة النوم والقعود إلى حالة اليقظة والنهوض، وتتجاوز السكون إلى الحركة. وارتبط اصطلاح «الصحوة» أيضاً والاصطلاحات الثلاثة الأخرى باصطلاح «التجديد» الشائع في تاريخنا، والمنطلق من القول المأثور بأن الله يبعث على رأس كل قرن في أمة الإسلام من يجدد لها دينها. والصحوة لغة من الصحو الذي هو «ذهاب الغيم والسكر وترك الصبا والباطل».

لقد أطلق بعض الغربيين اصطلاح «الأصولية الإسلامية» للدلالة على الصحوة، آخذين بعين الاعتبار أنها تدعو إلى العودة إلى أصول الإسلام، فشاعت هذه التسمية في الغرب، وشاع أيضاً هناك اصطلاح «التطرف الإسلامي» للدلالة على الحماسة للدعوة وعلى الحدة وعلى الشدة، ولإلقاء ظلال معينة على الصحوة».

٢) أما على مستوى التصنيف الفكري والسياسي فيوزعها الأستاذ فهمي هويدي بين قطاعات أربعة هي(٢):

أ – قطاع منظَّم ومسيَّس، يتمثل في جماعة «الإخوان المسلمين» و«جماعة الجهاد» في مصر، و«الجبهة الإسلامية القومية» في السودان، و«الاتجاه الإسلامي» في تونس، و«حزب التحرير الإسلامي». أما خارج العالم العربي، فإن تجربة الثورة الإيرانية تدخل في هذا القطاع، وكذلك برنامج الجماعة الإسلامية في الهند.

ب – قطاع منظَّم وغير مسيَّس، يتمثل في الطرق الصوفية، وجماعة التبليغ الهندية الأصل، التي مدّت نشاطها إلى العالم العربي في السنوات الأخيرة، والسلفيين الذين يركزون على التوحيد ومحاربة البدع، وأنصار السنة المحمدية في مصر.

جـ – أفراد برزوا في الساحة، لا ينتمون إلى أية تنظيمات، لكن لهم دورهم الفاعل في تشكيل العقل الإسلامي الراهن، ومن أمثال هؤلاء: الشيخ علي الطنطاوي، والشيخ محمد متولي الشعراوي، والشيخ عبد الحميد كشك،

والشيخ أحمد المحلاوي، وقد انضم إلى تلك القائمة الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الأستاذ بكلية الشريعة في دمشق، الذي تنتشر بعض كتبه بصورة ملاحظة في محيط المتدينين بمصر، رغم أنه ليس معروفاً على المستوى العام (كتابه «اللامذهبية أخطر بدعة» يُصوَّر وتتداوله الأيدي بكثرة)(*).

د – قطاع غير منظَّم وغير مسيَّس: يتمثل في جموع المتدينين المتنامية، التي ملأت المساجد في السنوات الأخيرة، وتعلقت بمختلف شعائر التعبد ومظاهره من حج وعمرة وحجاب، دون أن يدفعها أحد إلى ذلك، وهو قطاع ينمو تلقائياً ويوجه نفسه ذاتياً، وليست له أية قسمات مشتركة، لا في فهم الدين ولا في التعبير عن التدين، وإنما يضم جموعاً هائمة في الساحة الإسلامية، تتلمس الطريق إلى الله بمختلف الأساليب.

وأزعم أن هذا القطاع الهائم والمتشرذم هو القاعدة الحقيقية للظاهرة الإسلامية، التي لا يخاطبها أحد ولا يعنى أحد بترشيدها أو باستثمارها، فضلاً عن أن ذلك القطاع هو المنبع الذي تستمد منه جميع الفصائل الأخرى عناصرها، سواء كانت تلك الفصائل مسيَّسة معتدلة أو متطرفة أو غير مسيَّسة.

٣) وأما على مستوى التصنيف الاجتماعي فيوزّعها الدكتور سعد الدين إبراهيم، استناداً إلى تجربة مصر، على الحالات التالية[٣]:

أ – أنهم شبان، فحوالى ٩٠٪ من الذين شاركوا في تلك الأحداث العنيفة كانوا في العشرينيات والثلاثينيات من أعمارهم.

ب – أنهم ممن تلقوا تعليماً عالياً، فحوالى ٨٠٪ من هؤلاء المتطرفين(**) كانوا إما طلبة جامعة أو متخرّجي جامعة.

(*) لم يكن د. سعيد رمضان البوطي معروفاً على المستوى العالم العربي زمن كتابة هذا المؤلف، وهو من الشخصيات الإسلامية المعروفة في الوقت الراهن.

(**) هنا إشكالية في المماهاة بين جموع متبعي الصحوة والمتطرفين منهم، ولكن لا ننسى أيضاً أن الحركات الإسلامية وظّفت الشعور بالمد الإسلامي ويقظة المسلمين الشعورية لصالح

جـ - أنهم متفوّقون دراسياً ولديهم دوافع قوية، فأكثر من نصف هؤلاء كانوا طلبة أو تخرجوا من الكليات ومجالات التخصص الراقية في الجامعات المصرية مثل الطب والهندسة والصيدلة والكلية الفنية العسكرية، ومن المعروف أن مثل هذه الكليات لا يدخلها إلا الطلبة المتفوقون في امتحانات الثانوية العامة في مصر.

د - أنهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى الدنيا، فأكثر من ٧٠٪ منهم ينحدرون من أصول اجتماعية متواضعة، وإن لم تكن فقيرة، كما أن معظمهم يمثلون أول جيل يتلقى تعليماً جامعياً في أسرهم.

هـ - أنهم ينتمون إلى أصول ريفية أو من المدن الصغيرة في الأقاليم، إلاّ أنهم حين أصبحوا «متطرفين» كانوا يعيشون في المدن المصرية الكبرى حيث توجد هذه الجماعات المتطرفة.

٤) أما على صعيد بواعثها ومحركاتها فيرجعنا الدكتور يوسف القرضاوي إلى محاولات الأمة الانعتاق من مرحلة الجمود المملوكي والعثماني وإلى مواجهة الغزو الثقافي الأوروبي[٤]:

«ولكن من تجاهل التاريخ والواقع أن نجحد أن المسلمين في العصور المملوكية والعثمانية الأخيرة، كانوا قد جمدوا وتخلفوا، وباتت حياتهم كالماء الآسن، لا اجتهاد في الفقه، ولا إبداع في الأدب، ولا ابتكار في العلم، ولا اختراع في الصناعة، حتى غدا شعارهم: ما ترك الأول للآخر شيئاً، وليس في الإمكان أبدع مما كان!»

«إن الغزو الثقافي والأخلاقي والاجتماعي أثَّر في حياتنا تأثيراً عميقاً، حتى مزق شخصيتنا من الداخل، وجعلنا - إلا من رحم ربك - نعيش غرباء

= أهدافها، وذلك بتركيزها على الجانب السياسي، وهنا تمكن خطورة القطاع المنظّم والمسيّس من الصحوة التي أشار إليها الدكتور فهمي هويدي. لأن مقتضيات التنظيم تستدعي تحديد الهوية وتمييزها ومواجهة الأحزاب العلمانية والليبرالية والقومية، ومحاولة الوصول للحكم ومجابهة النظام السياسي، مما يزكي نار التطرف والغلو.

ونحن في أوطاننا، ومع أهلينا وذوينا، إنها غربة النفس والفكر والروح، وليست كالغربة التي ذكرها المتنبي قديماً: غربة الوجه واليد واللسان».

ثم يربط بواعث الصحوة بالاستجابة للتنبيه القرآني وسنة التجديد المئوية[٥]:

«من طبيعة الإسلام أن يوقظ فيها عوامل التنبه، وبواعث التحرك، ما دام قرآنها محفوظاً في الصدور، مسطوراً في المصاحف، وذلك ما تكفل الله بحفظه ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ﴾ (الحجر: ٩). وما دامت سيرة نبيها بين أيديها، وسيرة أبطالها نصب عينيها، تضيء مصباح التأسي وتوقد جذوة الحماس في القلوب.

ومن طبيعة الأمة أنها لا تجتمع على ضلالة، ولا بد أن يقوم فيها طائفة على الحق يهدون به، ويدعون إليه، حتى يأتي أمر الله وهم على ذلك، كما أخبر بذلك الصادق المصدوق صلى الله عليه وسلم، وأنه لا ينخرم قرن من الزمان، حتى يهيّئ الله لهذه الأمة من يوقظها من رقودها، ويجدّد لها الدين، الذي هو روح حياتها وحياة روحها كما في الحديث المعروف: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها».

وهذه الصحوة أو البعث أو اليقظة، التي نعيشها اليوم، هي صحوة عقل وفكر، وصحوة عاطفة وقلب، وصحوة إرادة وعزم، وصحوة عمل ودعوة».

٥) وهناك البروفسور محمد أركون من يرد ظواهر الصحوة الدينية إلى فشل التحديث في المجتمعات العربية مقابل تفاقم الأزمات، ومع تأكيد استمرارية الأزمة على مستوى الخلق والإبداع[٦]:

إن العرب بشكل عام يعانون اليوم من قطيعتين مزدوجتين على مستوى الخلق والإبداع لا قطيعة واحدة.

الأولى: بالقياس إلى الفترة المنتجة والتأسيسية من تراثهم (القرون الهجرية الخمسة الأولى) التي يعتقدون أنهم يعرفونها فيما الواقع غير ذلك تماماً.

والثانية: بالقياس إلى العقلانية الغربية ومغامراتها الخلاقة، بدءاً من القرن السابع عشر وحتى اليوم، والتي لا تزال تتطلب معرفة منهجية دقيقة مختلفة عن تلك «المعرفة» المشتتة والناقصة التي حصلت في مرحلتي «النهضة» و«الثورة»، يضاف إلى ذلك ضرورة الإطلاع على الثورة المعرفية التي حصلت خلال الثلاثين عاماً الماضية في مجال علوم الإنسان والمجتمع والتي شكّلت تجاوزاً للحداثة الغربية الكلاسيكية نفسها وافتتاحاً لحداثة فكرية أخرى أكثر اتساعاً. إن النهضة العربية الفعلية (إذا ما أريد لها أن تحصل) تتطلب الاتصال بهاتين الفترتين، وتطبيق منهجيات الفترة الثالثة عليهما لقراءتهما من جديد واستكشافهما. وهذا هو الشرط الأساسي لكي نخرج من مرحلة الأرثوذكسية الجامدة، إيديولوجية كانت أو تيولوجية، ونوسع قليلاً من دائرة المفكَّر فيه أو المسموح التفكير فيه داخل إطار اللغة العربية والمجال العربي. عندئذ نستطيع أن نتحمل مسؤولية التراث والحداثة على السواء. وعندئذ نستطيع أن نطرح مسألة الأصالة والمعاصرة بشكل جديد ومختلف تماماً.

وتكون النتيجة تبعاً لمحمد أركون[٧]:

«إن السلطات السياسية «الإسلامية» أو المدعوة كذلك هي سلطات زمنية دنيوية محكومة بإكراهات المجتمع والتاريخ وصراع الفئات المتنافسة وموازين القوى. ومهما ادعت من «قداسة» وحاولت أن تخلع على نفسها غطاء من المشروعية الدينية العليا، فإن ذلك لا يغيِّر من الأمر شيئاً؛ إن التاريخ يبين لنا أنها قد حسمت الأمور على أرض الواقع بالقوة أولاً ثم لجأت بعد ذلك مباشرة إلى تكوين إيديولوجيا كبرى للتبرير والتسويغ[*]. إن ادعاءها لمشروعية

(*) كلام البروفسور أركون يبيِّن أيضاً إشكالية التنظيم السياسي والحركي الإسلاموي، الذي يضع إيديولوجيا مفصلة على مقاس حركيته السياسية والتحالفات التي يعقدها لتحقيق أهدافه. فهي إيديولوجيا لاحقة تستمد مقولاتها من رحم الفقه الموروث المبني على الصراعات القديمة، وهي تجد في تلك الصراعات ما يضفي المشروعية على سلوكها، لأن مفاصل السياسة الشرعية الموروثة مبنية في الأصل على أدلجة واقع صراعي تاريخي.

فوق بشرية أو خارقة ليس إلا وسيلة فعالة من أجل تدعيم ذاتها وإرهاب الخصوم وتسفيههم. ومن الغريب أن هذه الوسيلة لا تزال فعالة في مجتمعاتنا المعاصرة التي تزحف نحو القرن الواحد والعشرين على الرغم من كل الثغرات والتناقضات. وربما كان سبب ذلك يعود إلى فشل تحديث هذه المجتمعات على كافة المستويات المادية والعقلية بشكل جذري، كما أنه يعود أيضاً إلى الضغوط الأمبريالية الخارجية، وتفاقم التفاوتات الطبيعية الداخلية وروح شبح المجاعات والأوبئة والحروب».

قد تكون الصحوة كل هذا الذي ذكر وغيره على مستوى التعريف بها أو تأطير قواها السياسية والفكرية أو تحديد قواها الاجتماعية، أو على النقيض من ذلك بفشل التحديث وتفاقم الأزمات مع انقطاع التواصل بمرحلة التأسيس الإسلامي الأولى وبمرحلة فكر النهضة وبالثقافة الأوروبية المعاصرة.

ولكن مع ذلك يبقى التساؤل الهام: إلى أين تتجه بنا هذه الصحوة الدينية وطبقاً لمركباتها الاجتماعية والسياسية والفكرية؟ هل هي سلفية مستحدثة تفهم الإسلام بمرجعية الماضي(٨) وعصر التدوين(٩)، ثم تسقطه على مستجدات الحاضر في شكل مقاربات ومقارنات(١٠) فتكون يقظة الماضي في الحاضر؟ أم هي صحوة أمة في الحاضر، عجنت باقي الحاضر وعرفته ثم استدبرت ما استقبلت من أمرها(١١).

إننا لا نعني بالعودة إلى الماضي ما يرادف بالضرورة العودة إلى القرآن، فالقرآن يظل في مفهومنا هو المرجعية الإلٰهية الكونية المعادلة في وعيها الموضوعي للوجود الكوني وحركته.

وهكذا نفهم الدلالات المعرفية للآية الكريمة التي عادلت بين عظمة الخلق الإلٰهي للمثاني السبع من جهة والقرآن العظيم من جهة أخرى، فجعلت القرآن لوحاً قارئاً للوحة كونية متحركة: ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَٰكَ سَبْعًا مِّنَ ٱلْمَثَانِي وَٱلْقُرْءَانَ ٱلْعَظِيمَ﴾ (الحجر، ٨٧)(١٢).

ولكننا نعني بالعودة إلى الماضي استعادة تراث عصر التدوين وإعادة إنتاجه

وفق مقارنات ومقاربات(*) مختلفة تربطه بموضعات الحاضر ومستجداته، وهي مقارنات ومقاربات «الاشتراكية — العدالة الاجتماعية» — «الديمقراطية ـ الشورى» قابلة للرفض أو القبول تبعاً للأوضاع الفكرية لمختلف التيارات، وهذا ما تعيشه ظواهر الصحوة إلى اليوم، سواء تلك التي تحكم أو تلك المتطلعة للحكم.

إن الماضي هو الحي المعاصر:

هذه حقيقة تواجه تيارات الصحوة سواء نظرنا لهذا الماضي باعتباره المعين الذي لا ينضب لتجددنا الروحي أو نظرنا إليه من خلال ثقافته التاريخية، فكافة الجهود قائمة باتجاه «تحديث الأصالة» وليس «تأصيل الحداثة»[١٣].

فتأصيل الحداثة يعني أن يكون المجتمع قد انتقل فعلاً إلى واقع الحداثة وفق مستويات الحضارة العالمية الراهنة وإسهاماتها المادية والعلمية، ثم يبحث عن ذاته في أصوله مستخدماً في استجلائه لهذه الأصول ما توصل إليه من مناهج معرفية متقدمة وما أضافه إليه طوره التحديثي. أما تحديث الأصالة فلا يعني سوى الطلاء الخارجي بألوان حديثة لمجتمع تعيش بنيته المكانية والفكرية حالات أقرب إلى ماضيه منها إلى حاضر العالم، وهذا ما نحن فيه حقيقة «فمفهوم التغير الاجتماعي من وجهة نظر جدلية تاريخية يوضح أن النمو والتطور ليس مجرد تراكم كمي لمستجدات معاصرة تلحق ببناء المجتمع القديم بحكم الإضافة وإنما هو «تحوُّل كيفي» في بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية وبالتالي الفكرية، حيث تتكون «شروط وعي تاريخ جديد» ومغاير

(*) فكر المقاربة يحاول التفاعل مع المنظومة الغربية ومقولاتها كالشورى مقابل الديموقراطية، دون النظر إلى مرجعية هذه المفاهيم التي تحاول مقاربتها بمنطق الحداثة، أما فكر المقارنات فيسعى إلى مقارنة الأوضاع والتشريعات الغربية بالتشريعات الإسلامية الموروثة، كالمقارنة بين نظرية الخلق الدينية ونظرية التطور، وما أدت إليه الأخيرة من نظرة إلحادية وإنكار للوجود الإلهي وقدرته، أو بين وضع المرأة في العالم الغربي وفي العالم الإسلامي.
للتوسع انظر: كتاب **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ١، م.س.، ص ١٤٧ــ١٥٠.

للنمط السابق عليه، فهنا تتغير شروط الوعي النوعي نفسه، فمفهوم المعاصرة أو المجتمع المعاصر لا يعني استمرار المجتمع القديم بلازمته الإيديولوجية وثقافته التاريخية ولو في مرحلة زمنية متقدمة، وإنما يعني ما يصيب هذا المجتمع فعلاً من تحول تاريخي يستحق بموجبه صفة المعاصرة وفق شروط المكان العالمي المعاصر، فيستخدم معطياته الفكرية الجديدة لاستدعاء أصالته وهذا ما يقود إلى تأصيل الحداثة، وعلى هذا الأساس فإن كثيراً من مجتمعاتنا العربية الإسلامية إذاً تجد نفسها معاصرة بالقياس التزامني إلا أنها لا تعيش في الواقع بنية هذا العصر[١٤].

«ونتيجة لهذا الانفصام بين وجود المجتمعات التقليدية بلازمتها الإيديولوجية ووعيها التاريخي في حقبة الزمن العالمي المعاصر مما يعطيها شعوراً بالمعاصرة من جهة، وعدم قدرتها على اكتشاف شروط الوعي العالمي الجديد من جهة أخرى، فإن معظم القيادات الفكرية لهذه المجتمعات لا زالت عاجزة عن اكتشاف مفهوم المتغير الاجتماعي والفكري بوصفه متحولاً كيفياً وليس تراكمياً، وبالتالي لا تجد نفسها في حالة معاناة مع شروط الوعي الجديد، لذلك تكتفي بتنمية موضوعات السلف الصالح – رضوان اللّه عليهم – ووفق شروط الوعي التاريخي السابق نفسها، ثم لا ترى أن التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر يمكن أن يمضي لأبعد من «إعادة إنتاج الحقبة النبوية الشريفة».

«إذاً، القضية هنا قضية تفهُّم لمعنى المتغير الاجتماعي ضمن شروط الوعي العالمي الجديد، وهو أمر لم تتكيّف مجتمعاتنا معه بعد، وبالتالي يَشكل عليها فهم وجود إشكالية بين المتغير الاجتماعي والفكري وما كان عليه الوضع في الحقب التاريخية السابقة».

المشكلة إذاً أن الماضي لا زال حياً في الحاضر، ليس من زاوية التعلق الفكري والأخلاقي بالموروث ولكن من زاوية أن النسيج الاجتماعي لا زال خارج المكان العالمي المعاصر وإن تزامن معه توقيتاً؛ فنحن نعيش الماضي

على مستوى التركيب الاجتماعي نفسه، وبالتالي لا تشعر معظم الحركات الدينية بانفصام مع نمط العقلية المنتجة لتراثنا منذ عصر التدوين، بل إن كلمة «تراث» هنا تحتاج إلى تقدير نسبي، فما يفترض أن يكون «تراثياً» بالمعنى التاريخي لم يتحول بعد إلى تراث، لأن زمننا لم يفارق بعد الزمن الذي أنتج التراث، فنحن نتواصل بتخلفنا الاقتصادي والاجتماعي والفكري مع ما كان حضارة في ماضينا، فليس العيب في سلفنا الصالح الذي عاش حضارته الخاصة قبل أحد عشر قرناً ولكن العيب فينا أننا لم نتقدم من بعده وتخلفنا في الوقت ذاته عن العالم المعاصر، فنحن نعاصر ماضينا بتخلفنا في حاضرنا، وحين تطرح أمام الحركات الدينية «المعاصرة» ما ينبغي أن تفكر فيه بمنظومة الحاضر الفكرية المعاصرة وجدت الأمر غريباً على مناهجها ومنطلقاتها.

صحيح أن مجتمعاتنا قد نالت نصيباً من منجزات الحضارة العالمية المعاصرة غير أن هذا النصيب لا زال هشاً وسطحياً وأشبه ما يكون بالإضافة الخارجية التي تعتمد على استيراد الأشكال والسلع والتجهيزات من الملابس والى المطارات، ولكننا لم نستوعب بعد أسس تكوين هذه الحضارة ونعيد إنتاجها في واقعنا، فثمة فرق نوعي كبير بين استيراد منجزات الحضارة وبين صناعة الحضارة. إنّ عملية صناعة الحضارة، وليس استيراد منجزاتها، هي التي تصنع التحول الفكري والاجتماعي، فنوعية أدوات الإنتاج والشغل والتشغيل والتحكم في الطبيعة إنما تعكس حالات فكرية معينة، والفرق النوعي شاسع ما بين ثقافة تنتج المحراث اليدوي في مجتمع زراعي وثقافة تنتج المحراث الآلي في مجتمع صناعي ثم تطلق القمر الصناعي. إن القضية ليست مجرد اكتشافات وخبرات عينية مفردة وإنما هي قضية دفع تطوري كلي يستقطب كافة جزئيات المجتمع ويؤثر في نمطية تفكيره. إذاً نسيجنا الاجتماعي لا زال خارج الزمن المعاصر وإن كان يستورد منجزات هذا الزمن المعاصر، وبالتالي فهو خارج المنظومة الفكرية للزمن المعاصر بما لا يجعله يشعر بوجود إشكاليات حقيقية في الفكر والممارسة. أما الذين يشعرون بذلك فهم النخب المثقفة التي

اكتشفت منظمات الحضارة العالمية المعاصرة، وأرادت أن تفعل وتؤثر من خلالها في مجتمعاتنا التقليدية، فهي التي أثارت التقابل بين الأصالة والمعاصرة، والحداثة التقليدية، وبدأت تحضر في مكوناتنا الثقافية والاجتماعية والفكرية بل وتدرس ذاتها في واقع مجتمعاتنا لتكتشف هشاشة وضعها باعتبارها «نخباً فوق شعبية»، حيث وضعها فكرها التنويري الإصلاحي أو الليبرالي ثم الراديكالي خارج الوضع الذي كان للعالم في العامة[١٥].

فحين نقول بإشكاليات الحركات الدينية فكأننا نعني إشكالية المثقفين مع الحركات الدينية في مؤدى فهم هذه الحركات الدينية لمتغيرات الواقع، إذ لا زالت هذه الحركات بمعزل عن تبيُّن هذه الإشكالية في عمقها، وإن لامستها بعبارات التجديد والخروج من الجمود العثماني والمملوكي. ولكن القضية أكبر من ذلك بكثير، فليس فكر الحركات الدينية سوى ما هو سائد من فكر في مجتمعات لم تتغير تركيبتها بعد إلا على نحو نسبي لا يكفي لإحداث متغير نوعي باتجاه الحداثة المعاصرة. ومن هنا فإن معظم هذه الحركات الدينية لا تفهم يقيناً انتقادات هذه النخب إلاً بوصفها انتقادات متهمة بالتغريب والانحياز للفكر الثقافي الأوروبي الغازي.

ومما يعمِّق استكانة هذه الحركات الدينية للفكر السائد، والذي لا زالت جذوره الاجتماعية كامنة في تركيبنا، ذلك السيل الجارف من البرامج الإعلامية التي تكرس القرون الماضية في حياتنا، فنحن من صباح المسموعات وإلى مساء المرئيات نعيش مع ما فعله الأوس بالخزرج وما قاله فلان عن فلان فأجزل له العطاء أو قطع عنقه. وتتعالى الأصوات والنبرات بديلاً عن الحركات والإيماءات، فالإعلام العربي مكرس في معظمه لاستلاب الحاضر ثم نشكو من تخلف الوعي السياسي والفكري!.

وكم كان يبدو مفهوماً أن تستخدم هذه الوسائط العصرية (السمعبصريات) في تنمية الوعي بهذه الموضوعات التاريخية والتراثية على نحو عقلاني، بما يطور الثقافة الجماهيرية لا بما يبقيها رهن الفكر السائد المتخلف الذي أسقط

نفسه على هذه الموضوعات التاريخية والتراثية وصوّرها كيفما يريد.

قد يكتفي البعض برد كل سلبيات الحركات الدينية، على مستوى المفاهيم والممارسة، في ما يختص بالقطيعة مع الثقافة العالمية المعاصرة وتجهيل المجتمعات، إلى نتاج سيد قطب ومواقفه، غير أن سيد قطب لم يقم في الحقيقة سوى بتأويل نصوص القرآن أو تفسيرها وفقاً لمشروعية اجتماعية وتاريخية كامنة(*) في تركيب مجتمعاتنا[١٦]: «ذلك أن هذا الخطاب لم يأتِ من عدم، بل نشأ في محيط تاريخي واجتماعي تأثر به وأثر فيه وهو:

«ما يعني أن يمتلك مكوناته عبر سياق هذا المحيط المادي ومساره الفكري لترفدهما تجربة كاتبة الشخصية.

فمن ناحية ما كان للخطاب القطبي أن يتحقق في أشكال وبنى فكرية ما لم يسبقه ظهور تلك البنى والأشكال في العلاقات المادية للمجتمع المصري (تناقضات البنية التحتية وصراع الفئات الاجتماعية).

ومن ناحية ثانية، فقد صاحب هذه العلاقات المادية مسار ثقافي وفكري على مستوى البنية الفوقية للمجتمع، وضع أمام سيد قطب خلال صياغته لخطابه والذي مثل أحد مشاهد هذا المسار وانبنى عبره.

ومن ناحية ثالثة، فإن بالمستطاع تأكيد فهم هذا الخطاب بالرجوع إلى فاعله المعرفي واستيضاحاً لمجمل الملابسات الاجتماعية التي أحاطت بشخصيته والمقولات الفكرية التي أثرت في تكوينه، وهي ما عناها لوسيان

(*) هذه المشروعية الكامنة في تركيب مجتمعاتنا تجلَّت في قبول التنظيمات الحركية كبديل مؤقت للدولة الإسلامية، أو كأداة لتحقيق هذا المأرب. وهذا ما يفسر الاستجابة الجماهيرية الكبيرة لمشروع حسن البنا الذي استطاع أن يستثمر مشاعر المد الإسلامي، والشعور بالنقص نتيجة فقدان أهم عناصر الهوية العربية وهو كيان الدولة الإسلامية. فالاستجابة لدعوات وشعارات الحركات الاسلامية كانت محمولة على ثقافة مجتمع وتستمد منه مشروعيتها ومشروعية مقولاتها. فهي ليست معنية بوضع البرامج السياسية أو الانتخابية أو الدستورية بنحو مفصل، ما دامت لها مشروعية تاريخية مسبقة وثقافية كامنة في تركيب المجتمع.

غولدمان(*) بالعناصر الشمولية التي تتداخل في تكوين الذات والتي تمثل مساهمة التاريخ في هذا التكوين.

وهكذا يتحدد الإطار السوسيولوجي للخطاب القطبي بشروط ثلاثة: أولها، البنية المادية التي ساهمت فيه، وثانيها صورة الإنتاج النظري المتعالق مع هذه الشروط والمتماس مع قضاياها، وثالثها تجربة قطب الحيوية التي ساعدت في بلورة خطابه»

إذاً يمكن القول إن مشكلة الحركات الدينية المعاصرة كامنة في «عجزها» عن فهم المتغير الاجتماعي والتاريخي بطريقة علمية نقدية تحليلية(**)، ليس بسبب من «قصورها الذاتي» ولكن لأسباب تعود إلى نسبية فعل الحداثة في مجتمعاتنا المتخلفة وعدم توافر شروط تنامي هذا الوعي المتقدم، وبالتالي يعتبر تطور مجتمعاتنا باتجاه الحداثة أساساً فعلياً لا يمكن إغفاله لتطوير وعي هذه الحركات وغيرها. إذ إن التشوُّه العام في نمو مجتمعاتنا قد أثَّر حتى في تشويه الأفكار الليبرالية والثورية. فكل ما تستطيعه الحركات الدينية المعاصرة بنهجها العام الراهن هو إحداث مزيد من التشوُّهات في بنية هذا الواقع وتقوده إلى مزيد من الأزمات(***)، من حيث تظن أنها تنقذه أو تخلّصه من آثار

(*) لوسيان غولدمان (١٩١٣-١٩٧٠) عالم اجتماع وفيلسوف، ولد في بوخارست ثم عاش في باريس، وتأثر بنظرية جان بياجيه (البنيوية التكوينية) وربطها بالمفاهيم الماركسية وأعاد صياغتها في إطار علم الاجتماع.

(**) لا ننسى هنا أن عملية نقدية تحليلية لفهم المتغير الاجتماعي، ستعود على الحركات نفسها تحليلاً ونقداً، وبالتالي سيؤدي ذلك إلى تفكيك الأطر الفكرية والقواعد الإيديولوجية التي بنيت عليها هذه الحركات، مما سيؤدي بدوره إلى تفكيك الحركات نفسها بفعل نقد مشروعيتها الاجتماعية. وهذا مالن تتقبله هذه الحركات التي سيؤدي التغير الاجتماعي إلى انقسامها وانغلاقها وتطرفها بشكل أكبر وأخطر.

(***) من بين هذه الأزمات أزمة الحجاب التي أثيرت في فرنسا أوائل عقد التسعينيات عندما منعت بعض الفتيات «المحجبات» من متابعة الدراسة وهن يرتدين «الحجاب» (الموسم الدراسي ١٩٨٩-١٩٩٠) الأمر الذي أثار احتجاجات واسعة كان من ورائها المحسوبون على الصحوة الإسلامية، وقد تجدد هذا الحدث في سنة ٢٠٠٤، فأبناء الصحوة الإسلامية =

الجاهلية، ولكن ليس بمقدورها أن تكون صاحبة القرار النهائي بالنسبة لمستقبل هذه المجتمعات التي ستؤثر على هذه الحركات نفسها باتجاه الحداثة، فالأمة تختزن عوامل نمو تظاهرها متغيرات عالمية متنوعة وعديدة.

إن ما تحتاج إليه الحركات الدينية هو وجود نخب قادرة على فهم محركات التغيير باتجاه الحداثة ضمن جدلية مجتمعاتنا العربية الإسلامية، بحيث تنحي جانباً أوهام النظرة الذاتية للتغيير أو اعتبار التاريخ مجرد دوائر متغيرة الزمان وثابتة المكان.

ومن منطلق هذا القول يحق لقادة الحركات الدينية أن يطرحوا على أنفسهم مدى شمول المرجعية القرآنية الكونية لمعاني المتغيرات الاجتماعية ومحركاتها التاريخية، وهم أكثر الناس ترديداً وتأكيداً على أن القرآن العظيم هو الكتاب الشامل لكافة المعاني — وهو كذلك فعلاً.

قد يكتفي قادة الحركات الدينية في هذا الإطار بالقول إن الإسلام يستجيب

= يرون في الحجاب أنه قاعدة أساسية في ما يخص تدين والتزام المرأة بتعاليم الدين الإسلامي، ولهذا غالباً ما يحتفل بالفتيات عند ارتدائهن الحجاب، وينظر إلى التي ارتدت الحجاب في وقت متأخر على أنها سلكت باب التوبة، كما حصل في مصر عندما تحجبت بعض الفنانات المشهورات في الوسط الفني، هذا فضلاً عن اختلاف الحركات الإسلامية حول صيغة وشكل الحجاب بين معتدل ومتطرف، فمنهم من لا يسمح بظهور أي شيء من جسد المرأة إلا العينين، كما هو الشأن بالنسبة للتيار الوهابي في السعودية وغيرها، ومنهم من يسمح بظهور الوجه والعينين.

وهناك أزمة ردة الفعل المبالغ فيها التي أثيرت ضد الرسوم الكاريكاتورية الدانماركية سنة ٢٠٠٥، إذ تحولت إلى أعمال عنف وشغب في العديد من الدول الإسلامية والعربية تذرعاً بمحبة الرسول الأعظم. وقد سبق لحكومة طالبان في أفغانستان أن أثارت أزمة شبه دولية حين بادرت بتحطيم تمثال بودا بدعوى أن الإسلام دعا إلى تحطيم الأصنام.

هذا فضلاً عن الموقف السلبي لجل التيارات الإسلامية ضد كل أشكال الحداثة في الوطن العربي الإسلامي، إذ تستمد هذه الحركات جل تصوراتها عن الدين والمجتمع من الموروث الثقافي الإسلامي المرتبط بظرفية تاريخية معينة، متجاهلة أن الظرف الحالي يتطلب مقاربات جديدة تتماشى مع روح العصر، وهذا لا يعني أن المتبنين للحداثة كما هي في الغرب، أنهم نجحوا في بلورة نموذج حداثي يتوافق مع الهوية والمحيط الثقافي العربي والإسلامي.

للمتغيرات مع الإبقاء على الأحكام الثابتة(*) — وهذا قول صحيح — ولكنهم لم يكشفوا بعد عن القوانين القرآنية المتعلقة بنوعية المتغيرات وكيفية الاستجابة، إذ لا يكفي القول بأن القرآن يستجيب للمتغيرات فالمهم هو كيف؟ وضمن أي نهج؟ وليس المطلوب أن تأتي الإجابة بروح المساجلات ووفق قراءة ذاتية، ولكن المطلوب أن تأتي الإجابة كيفما يصوغها القرآن نفسه، فالمسألة هنا لا تطرح كترديد للسجالية القديمة المتحدية (هل نجد في كتابكم كذا وكذا؟). ولكنها مسألة تطرح من زاوية قابلية القرآن لأن يتنزل من جديد على وعي مفهومي معاصر بشروط تاريخية واجتماعية عالمية مغايرة، وذلك بوصف هذا الكتاب مرجعاً كونياً يعادل بآياته المقروءة الوجود الكوني وحركته، فإذا قصَّرنا عن استجلاء معانيه المقروءة نكون كمن قصَّر عن استجلاء معاني الظواهر الطبيعية في الكون المادي، وهنا لا يكرر القصور في ذات القرآن ولا في ذات الكون المادي، ولكن القصور في ذات القارئ — لا المقروء — في الحالتين.

يرفض «الماضويون» — ولا أقول «السلفيون» — تماماً كما يرفض الوضعيون هذا النوع من القراءة، بوصف أن القرآن قد أعطى كل ما عنده فوق ضوابط اللغة وتراث المفسرين أو تراث عصر التدوين. وأن «المقدس» لا يفسره إلاّ «مقدس» وقد مضى عصر التقديس بكامل مرجعياته. والوضعيون لا يرون في إعادة القراءة سوى «قراءات لجأت إلى التأمل والانطباع وتغليب الذاتي والتلفيق وادعاء «العصرانية» وتوهّم العلمية مما أدى بها إلى ردم

(*) لكن للحاج حمد في ما يتعلق بالأحكام الثابتة قراءة مغايرة ومختلفة عن القراءة الفقهية الموروثة، لذلك فإن عبارة الأحكام الثابتة تصبح هنا ضبابية نوعاً ما، نظراً لأن فهمها يختلف باختلاف منهج القراءة، أو قابلية القرآن لأن يتنزل على وعي مفهومي معاصر بشروط تاريخية واجتماعية مغايرة كما سيذكر لاحقاً. ويمكن الرجوع إلى الكيفية التي حلل فيها حد السرقة والزنا وتعدد الزوجات والتبني وغيره. . ، انظر كتاب: **تشريعات العائلة الروحية**، طباعة دار الساقي.

تشكلات هذا الخطاب والتعامل معه خارج التاريخ وخارج العلاقات الاجتماعية وسيرورتها»[١٧] (راجع تحليل د. محمد حافظ دياب لتعدد القراءات – الهامش).

بالطبع يعمد كثير من علماء الاجتماع المعاصرين إلى قراءة الفترة التاريخية للتنزيل وعصر التدوين قراءة «سوسيولوجية» بهدف اكتشاف المكونات الاجتماعية والعقلية المتموضعة في ذلك الزمان التاريخي والمتحكمة في دلالات النص القرآني. وهي محاولات يرفضها المتدينون من منطلق صدورها العلماني أو الوضعي إلاّ أنها تحمل إجابات مهمة لا على أصل النص القرآني – وهو نص إلٰهي – ولكن على نمط تلك الثقافة التاريخية التي تناولت معانيه بالتفسير والتأويل تبعاً لمناهجها المعرفية. فمناهج علم الاجتماع المعاصر تساعدنا على اكتشاف المضمون الذهني لتلك العقلية بحيث نستطيع أن نميز بين «مطلق» القرآن والتناول «النسبي» الذي كان، أي إسقاطات هذه العقلية على القرآن والكيفية التي فهمته بها. فالمجتمعات البشرية محكومة عبر تطورها التاريخي بلازمة إيديولوجية تؤطر نظرتها للوجود، بما في ذلك نمط العقليات الإحيائية التي تنظر إلى ظواهر الطبيعة كقوة حية ومستقلة بعضها عن بعض، ولا تستطيع النفاذ إلى الناظم العلمي لحركة الظواهر وعلاقاتها بحكم تكوينها.

إن ما تساعدنا عليه هذه المناهج واستخداماتها المعاصرة يكمن في الإفصاح عن الفارق الكبير بين محتوى الوعي القرآني من جهة ومحتوى الوعي العربي التاريخي من جهة أخرى، وذلك إذا توافر لنا إعادة قراءة القرآن بوعي تاريخي – اجتماعي مغاير يعبر هو الآخر عن نسبية أوضاعنا في مجرى التطور العام للبشرية. فنحن لا يمكن أن ندّعي أن قراءتنا المستجيبة لشروط وعينا الراهنة هي القراءة النهائية في مقابل القراءات اللاحقة. فكلنا محكوم بشرط وعيه التاريخي، وهذا ما تكشفه لنا مناهج علم الاجتماع المعاصرة. إنها تمنحنا القدرة على فهم كيفية تفسير الأولين نصوص القرآن تبعاً لشروط

وعيهم، فلم يعد يهمنا التفسير فقط، ولكن كيف أُنتج التفسير ووفق أي معايير فكرية وأخلاقية!

هذا أمر مهم للغاية وإن لم تكن بعض مدارس علم الاجتماع المعاصرة تستهدف من هذه الاستخدامات المنهجية ما نستهدفه نحن من ورائها. فهي إذ تستهدف موضعة القرآن في تلك المرحلة التاريخية باعتباره نتاجاً «بشرياً» لها، فإننا نستهدف تحديد الفارق النوعي ما بين محتوى الوعي القرآني ومحتوى الوعي العربي التاريخي واكتشاف «نسبية» التناول في الماضي بما يفتح الطريق لنسبية تناول آخر في الحاضر وباستخدام النص القرآني نفسه؛ ولكن بكيفية منهجية مختلفة تستمد شروط الوعي بها من داخل القرآن نفسه.. فهناك فرق بين النظر للشمس بالعين المجردة وفي إطار ثقافة أولية للعلوم الطبيعية وبين النظر إلى الشمس ذاتها بأرصدة مجهرية مركبة في الفضاء الخارجي وعلى أرضية من العلوم الفيزيائية المتطورة. والشمس في الحالتين هي الشمس كما القرآن في الحالتين هو القرآن.

ويعود السؤال ويتكرَّر: هل القرآن قابل لذلك؟ أي هل هو قابل لقراءة أخرى تبعاً لمتغيرات الوعي التاريخي ومناهج المعرفة؟ أم أننا فقط سنسقط عليه اختياراتنا الإيديولوجية ونسوّغ مشروعيتها بالكيفية نفسها التي انتقد بها د. محمد حافظ دياب نمط القراءات الأخرى، ونعود فنقول: إذا لم يكن القرآن قابلاً لإعادة القراءة وفق مناهج مغايرة للمعرفة بما فيها مناهج علم الاجتماع والتاريخ والإناسة المعاصرة فهو كتاب مقيَّد بظرفه التاريخي الذي تنزّل ضمنه، ولكن إذا كان قابلاً — وهو كذلك — فهوكتاب إلٰهي كوني مطروح للمستقبل دائماً. والفصل في هذا المقاس ليس المحاجة السجالية، وإنما إحداث القراءة نفسها.

في حين أننا في هذه القراءة لا نؤكد فقط على ألوهية المصدر القرآني، ولكن أيضاً على الوعي الذي يرفدنا به القرآن للتعامل الموضوعي مع

المتغيرات التاريخية والاجتماعية، بحيث نتجاوز تلك الضبابية التي تصل إلى حد القطيعة في فكر وممارسات الحركات الدينية تجاه المناهج العلمية المعرفية المعاصرة والثقافات العالمية.

بل إن إعادة القراءة القرآنية، أو بالأحرى إعادة قراءة القرآن بوصفه مرجعية كونية وبالمنحى الذي ألمحنا إليه ستساعد إلى حد كبير في إثراء وضبط المناهج المعرفية نفسها التي نستخدم مداخلاتها العلمية النقدية التحليلية؛ إذ إن هذه المناهج نفسها ستخضع في أثناء الاستخدام للنقد والتقويم القرآني. فنحن ننطلق بداية من أن المرجعية القرآنية مستوعبة ومتجاوزة في الوقت ذاته لمختلف هذه المناهج الصادرة عن تجربة الوعي البشري: الاستيعاب بمعنى «التضمين» الذي يبدو مضمراً «مكنوناً»، إذ ليس بالضرورة أن يأتي التضمين نصاً قاطعاً والتجاوز بمعنى «الصيغة الكونية» لهذه المناهج العلمية بحيث لا تنتهي إلى التوظيفات الوضعية الحتمية (الدغمائية) فتفقد قدرتها العقلية المفجرة للوعي الإنساني والمجددة له، وتتقلص دون إمكانيات العطاء العلمي الكامن فيها. ففي كل هذه المناهج المعرفية المعاصرة عطاء علمي بحكم أنها مستمدة من تفاعلات الإنسان بمحيطه الطبيعي الاجتماعي وعبر وسائل فحص متقدمة، غير أن المشكلة تطفح دائماً حين يختزل البعض هذه المناهج التي تحمل «إمكانيات الوعي» إلى «مطلق وعي» مقيد إلى حتميات ضيقة بطريقة لاهوتية؛ فيستلب قدرتها على التجدد والعطاء العلمي الموصول باستمرارية النقد والاكتشاف، ويحول دون تطورها باتجاه الصياغة الكونية لمعطياتها العلمية بالمستوى الذي يرقى بها عن المتعلقات الضيقة في تجربة الإنسان، التي أسلمته إلى أزمات حضارية مأساوية ومتكررة. وتلك هي مشكلة المحدثين الذين نظروا إلى هذه المناهج نظرة (عقدانية) إيديولوجية وليس نظرة منهجية نقدية بوصفها أدوات تحليل نقدي، فالماركسية، مثلاً — وقد تحولت لدى البعض إلى (لاهوت لاديني) — يعاد الآن النظر في وظيفتها الأساسية كأداة للنقد، وهي — أي الماركسية — تتحول على يد القيادات الفكرية لمدرسة

فرانكفورت الفلسفية(*) إلى معطى علمي وليس لاهوتياً (دغمائياً)، وهكذا يتعامل معها يورغين هابرماس[١٨].

«ليس بوصفها فكراً علمياً مادياً فحسب، يتجسد في تكوين نمط من الرؤية الموضوعية للتاريخ، كما أنها ليست قياساً متواصلاً لمنحنيات الإنتاج الاجتماعي وانعطافاته داخل ديمومته الجبرية، بل هي أهم من ذلك بسبب طرحها معايير ومقاييس علمية تسعى إلى تحديد ومراقبة البنية الفوقية للمجتمع بحسب منظورها التصنيعي العام وخاصة في ما يتعلق بالتقليد الثقافي داخل هذه البنية، وكذلك ما يترتب عليها من جوانب بنائية اجتماعية أخرى مثل القانون والأخلاق والدين والفن. . . ولذلك فإن الماركسية ليست بإيديولوجيا أو بمعتقد سياسي فقط، بل هي طاقة متواصلة للنقد. فمع الماركسية نستطيع أن نفكر بصورة مادية ونستطيع أن نفصل أو ندمج بشكل كلي بين النظرية والتطبيق. فالماركسية في النهاية، عند (هابرماس)، هي نظرية تدعو إلى التفكير والتحليل في اتجاهين، الأول نظري يحلل الشروط الموضوعية التي تحاول فهم تركيبية نشوئها الخاص وتكوينها داخل التاريخ، أي في الاتجاه التجريبي الاجتماعي الواقعي؛ والثاني قدرتها على أن تفتح واقعياً إمكانية لتطبيق سياسي يستطيع أن يمنح بعداً هاماً للتكوين النظري المرتبط بالدراسة والتحليل النقديين الكامنين في ما وراء المعطيات السياسية، وبحيث يستطيع هذا التكوين النظري أن يوجه الفعالية النقدية نحو جمالاتها الحيوية ويخلق قوة جديدة من الرهان الفلسفي».

وليس هابرماس وحده، فكثيرون يحاولون في أوروبا بناء نظام فكري وأخلاقي جديد لا يُضحَّى فيه بالإنسان من أجل إيديولوجيا أو فكرة ما[١٩]، لأن الإنسان هو «غاية كل هذه الأفكار، فالنهضة ليست ولادة لما هو قديم،

(*) مدرسة فلسفية نشأت في فرانكفورت/ ألمانيا عام ١٩٢٣، وكانت بدايتها في معهد غوته التابع لجامعة فرانكفورت، وأسست لنظرية نقدية للمجتمع ارتبط باسمها، وأبرز ممثليها: ماكس هوركهايمر (١٨٩٥–١٩٧٣)؛ ثيودور أدورنو (١٩٠٣–١٩٦٩)؛ هربرت ماركوز (١٨٩٨–١٩٨٤)؛ يورغين هابرماس.

وإنما هي ولادة لإنسان جديد، ومجتمع يجمع قيماً أخرى. فالإنسان الفرد وإبداعيته الخلاقة هما الأساس في انبثاق النهضة في مجالات عدة تشكل في اجتماع أجزائها الكل الحضاري»؛ ولذلك تتم «تصفية حسابات» فلسفية لا مع الماركسية فقط ولكن أيضاً مع منظومة الأفكار التي شكلت في تطورها خلفيات للحضارة الأوروبية المعاصرة، غير أن الأسس النقدية لتصفية الحساب هذه لم تُكتشف بعدُ صياغتها الكونية، ولكنها تقدمت خطوات باتجاه «الإنسان» في محاولة لاسترجاعه من اللاهوت المادي الضيق، وهذه بحد ذاتها خطوة كبيرة يعود الفضل فيها إلى روح النقد والتحليل العلمي المعاصر.

إن تقدم الفكر الأوروبي المعاصر باتجاه الإنسان هو خطوة على طريق التحرر من اللاهوت المادي. وإن كانت هذه الخطوة تعاني من تشوهات الأفكار الوضعية، ولا تستطيع الفلسفات النقدية الراهنة أن تواصل طريقها الفلسفي الجديد إلا إذا طورت جهودها المعرفية باتجاه (صياغة كونية) لنظرياتها، ولا يبدو الأمر متاحاً خارج المرجعية القرآنية الكونية التي بمقدورها وحدها حل إشكاليات مناهج المعرفة كما سيتضح - بإذن الله - في هذه السلسلة من الدراسات الترشيدية وإن جاءت مبسطة.

ولا أنطلق في هذا القول من «عصبوية» دينية، أو خصوصية تراثية، وإنما أنطلق من الصفة العالمية للقرآن بوصفه كتاباً للبشرية جمعاء يختزن بين دفتيه وعياً معادلاً للوجود الكوني وحركته، فبقدر ما يكون تخلّفنا عن وعي هذا الكتاب نحرم أنفسنا والبشرية من متاحات حل إشكاليات المعرفة الأمر الذي يجعلنا والبشرية كلها فريسة للتوجهات المادية والوضعية والصراعات «الإثنية» والحضارية الزائفة. فإنقاذ أنفسنا يكون أيضاً بإنقاذ الآخرين، وإن ظل الآخرون على ما هم عليه كنا نحن فريستهم. فالظهور الحتمي للهدى ودين الحق - كما بيَّنّا في المقدمة - سيأتي على مستوى العالم، لأنه ظهور عالمي بحكم عالمية الرسالة، غير أنها عالمية ذات «تأسيس عربي» و«اتساع عالمي» عبر تفاعل - سنوضح شروطه لاحقاً - مع متغيرات الزمان والمكان.

الهوامش والمراجع

(١) ندوة الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي: منتدى الفكر العربي، عمان — الأردن، الناشر منتدى الفكر العربي، ١٩٨٨ (محاضرة الدكتور أحمد صدقي الدجاني، ص ١٣٠).

(٢) المرجع نفسه — **الصحوة الإسلامية والمواطنة والمساواة** (الأستاذ فهمي هويدي، ص ١٩٠).

(٣) المرجع نفسه — **الصحوة الإسلامية المعاصرة** (الدكتور سعد الدين إبراهيم، ص ٤٠٠).

(٤) المرجع نفسه — **الإطار العام للصحوة الإسلامية المعاصرة** (الدكتور يوسف القرضاوي، ص ١٩).

(٥) المرجع السابق، ص ١٩.

(٦) محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، (من مقدمة الأستاذ هاشم صالح (بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدغمائية)، مركز الإنماء القومي، لبنان، ص ٩).

(٧) المرجع نفسه — أركون، ص ١٢.

(٨) حين نشير إلى الماضي فإننا نقتصر على الفهم البشري للقرآن ضمن مركبات الذهنية في فترة زمانية مكانية محددة، أي فهم القرآن ضمن شروط الوعي التاريخي الخاص بمجتمع ما في وقت معين. فالقرآن بوصفه متنزلاً عن الله — سبحانه — فهو مطلق فوق التقييد، غير أن الفهم البشري الذي يأخذ عن مطلق القرآن هو فهم خاضع لنسبية البشر ولنسبية محيطهم الثقافي وأدواتهم المعرفية بما في ذلك دلالات اللغة.
فبالرغم من أن القرآن متنزل باللغة العربية إلاّ أن الاستخدام الإلٰهي للغة العربية يتجاوز مقدرة العرب الإنشائية والبلاغية وكذلك الدلالية، وهذا ما يبقي على قابلية القرآن لإعادة الاكتشاف والقراءة وفقاً لمتغيرات المناهج المعرفية والثقافات وتبعاً لمتغيرات العصور. وهذا ما سنشرحه لاحقاً بإذن الله.

(٩) د. محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٩، ص ٤ و٦٢. يشرح الدكتور الجابري مفهوم تاريخية الثقافة ويوضح مدى ارتباط العقل العربي المعاصر بالمنظومة المرجعية لثقافته تلك:
«إذاً يمكن النظر إلى الثقافة، أية ثقافة، ككيان مستقل تنتظمه، وتنظم العالم من حوله وبالقياس إليه، منظومة مرجعية خاصة بها، أي جملة من المفاهيم والأدوات الفكرية

والرؤى الاستشرافية والقيم الجمالية والأخلاقية. . . تشكلت خلال فترة أو فترات ـ أو هي تتشكل باستمرار – من تاريخ تلك الثقافة. مفاهيم وآليات ورؤى وقيم تشد إليها بخيوط من حديد عالم هذه الثقافة أولاً، والعالم أو العوالم التي تقع حولها ثانياً. وحينئذٍ يصبح «تاريخ» هذه الثقافة أو زمنها مرهوناً بتلك الخيوط. فما دامت الخيوط هي هي، لم تتغير جذرياً في تركيبها وطريقة عملها، فالزمن زمن الثقافة المعنية يبقى ممتداً، يتحرك في سكون وكأن الأمر يتعلق ببساط يمسك، بواسطة الخيوط التي تؤلفه، جميع الأشياء الموضوعة فوقه ليشدها إلى حافته، أي إلى الطرف الذي انطلقت منه عملية النسج يوم بدئ في نسجه.

وعصر التدوين بالنسبة للثقافة العربية هو بمثابة هذه «الحافة» — الأساس. إنه الإطار المرجعي الذي يشد إليه، وبخيوط من حديد، جميع فروع هذه الثقافة وينظم مختلف تموجاتها اللاحقة. . . إلى يومنا هذا، ليس هذا وحسب، بل إن عصر التدوين هذا، كما بينا ذلك في الفترة السابقة، هو في الوقت ذاته الإطار المرجعي الذي يتحدد به ما قبله (على مستوى الوعي العربي بطبيعة الحال)، فصورة العصر الجاهلي وصورة صدر الإسلامي والقسم الأعظم من العصر الأموي، إنما نسجتها خيوط منبعثة من عصر التدوين، هي نفسها الخيوط التي نسجت صورة ما بعد عصر التدوين. وليس العقل العربي في واقع الأمر شيئاً آخر غير هذه الخيوط بالذات، التي امتدت إلى ما قبل فصنعت صورته في الوعي العربي، وامتدت وتمتد إلى ما بعد لتصنع الواقع الفكري الثقافي العام في الثقافة العربية العامة، وبالتالي مظهراً أساسياً من مظاهرها».

(١٠) تزخر الكتابات الإسلامية، ومنذ بداية ظهور تيارات الإصلاح الديني منذ منتصف القرن التاسع عشر تقريباً، بالعديد من المقارنات التوفيقية بين النظم الإسلامية والنظم الغربية (الاشتراكية—العدالة الاجتماعية) (الديمقراطية—الشورى)، كما تتعدد المقارنات بين نهج الإسلام ونهج الرأسمالية والاشتراكية. غير أن هذه المحاولات قد تعرضت إلى نقد بعض التيارات الإسلامية التي رأت فيها «عصرنة مفتعلة للدين»، ونقد بعض المفكرين الذين رأوا فيها «مغالطات فكرية»؛ ففي مجال نقده لمقاربات خير الدين التونسي يورد الدكتور كمال عبد اللطيف التالي:

«يدافع خير الدين عن الإصلاح السياسي في صورته الليبرالية، إنه يدافع عن ضرورة الاستفادة من الغرب، ضرورة اقتباس ما يشكل أساس قوة الغرب، وعند محاولته إقناعنا بذلك يلجأ إلى إظهار عدم تناقض المفاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانية، وتمت صياغتها ضمن أبواب

السياسة الشرعية، إنه لا ينتبه إلى أن المماثلة التي يقيمها بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم السياسة العقلية تؤدي إلى تكسير كلا المنظومتين المرجعيتين، إنها تكسر الإسلام والغرب معاً.

إن غياب الوعي النقدي أثناء عملية الترجمة والتأويل يسمح لنا بوصف ممارسة خير الدين النظرية بالخيانة، ولا نقصد بالخيانة النص الأصلي، النص السياسي الليبرالي، بل خيانة منطوق ومضمر المفهوم الإسلامي أيضاً.

من الأمثلة التي توضح هذه المماثلات التي نغشاها بالمستحيلة، نعثر في النص المدروس على النماذج الآتية:

- الشورى مقابل الحكم النيابي (الديمقراطي)
- أهل الحق والعقد مقابل النواب
- التمدن مقابل التقدم

لا ينتبه خير الدين إلى التحويل والتبديل الذي يطرأ على المفهوم عندما يترجمه بحسب مفاهيم تنتمي إلى مجال معرفي مخالف للمجال الذي أنتجه ثم تبلور في سياقه، إن رغبته الظرفية في تجاوز الاستبداد تدفعه إلى الدفاع عن نظام الحكم النيابي الدستوري، لكن هذا الدفاع يستعيد لغة عتيقة، ومفاهيم لا تملك الدلالة نفسها التي تملكها مفاهيم السياسة الليبرالية. إنه لم يتنبه مثلاً إلى الفرق بين المسألة الديمقراطية كما تبلورت في الخطاب السياسي الغربي، والممارسة السياسية الليبرالية، ومسألة تقييد سلطة الحكم كما مورست في بعض مراحل الحكم الإسلامي. ثم كيف يمكن الدفاع عن الديمقراطية بدون الدفاع عن (العلمنة) أي الدفاع عن مبدأ حرية المواطن العاقل داخل حدود المجتمع المدني؟

يقول أحمد عبد السلام: «وخير الدين يحاول أن يوفق بين «المشورة» — وقد أوصى بها الدين الإسلامي — وبين تشريك المجالس في الحكم، التي أظهرت الدولة الأوروبية فائدتها. وفي كلتا الحالتين لا يحيط اللفظ الاصطلاحي بما أريد أن يحيط به إلا بالتوسيع في مدلوله وتطوير معناه تطويراً يكاد يكون تحويلاً وتبديلاً».

يمارس خير الدين إذاً التحويل والتبديل والتكسير والخيانة، وكتابة سياسية انتقائية متناقضة، مما يشكل عائقاً من أخطر عوائق الخطاب السياسي العربي المعاصر، إنه عائق نفي السياسة العقلية بدمجها في إطار السياسة الشرعية.

لقد لاحظنا أن المماثلة في النص عبارة عن تصالح بين مفاهيم تتعذر إمكانيات إنجاز

أي وفاق أو توافق فيها بينها، وذلك نظراً للأولويات التي تجمع المنظومتين، نقصد بذلك المنظومة النظرية الشرعية (الإسلام) والمنظومة النظرية العقلية (الفكر السياسي الليبرالي الغربي).

إذاً من المعروف اليوم أن مفاهيم السياسة الشرعية تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة، منطلقات تعترف للنص الديني بالقداسة والمطلقية، وينتج عن هذا بالضرورة تصوُّرٌ محدَّد للكون والمجتمع والفرد، تصوُّرٌ ذو طبيعة لاهوتية، حيث يشكل الكون دائرتين دائرة الدنيا ودائرة الآخرة، ويشكل المجتمع مثله في ذلك مثل الكون مجالاً لتمظهر إرادة الله، ويتحول الاختيار الفردي إلى مجرد كسب، لتنتفي السببية العقلانية وتحل محلها سببية لا تغفل الرعاية الإلهية للكون والبشر.... وتنشأ مفاهيم السببية الشرعية ضمن أفق هذه الميتافيزيقا المعترفة بصورة أو بأخرى، وفي نهاية التحليل، بدونية الإنسان ودونية العقل والحرية.

أما مفاهيم الخطاب السياسي الليبرالي، فقد تأسست في أثناء تجاوزها لنظريات السلطة الوسطوية القائمة على مبادئ الحق الإلهي؛ وبلورت مفهوم الفرد والملكية والتعاقد والدولة والحق الطبيعي والقانون والدستور. وقد تم ذلك في إطار فلسفي نقدي، واكبته حركة تاريخية اجتماعية (دينامية). وتضمن هذا في النهاية تصوراً جديداً للكون والمجتمع والإنسان، تصوراً يسلِّم بنسبة المعرفة وتولدها التاريخي، كما يسلم بأولوية التعاقد في نظرية الدولة، ومغامرات الإنسان الحر العاقل في التاريخ وفي الوجود.

لا يعير خير الدين التونسي في النص الذي نحن بصدد قراءته أدنى اهتمام للأسس النظرية للكتابة السياسية، ولهذا فإنه يحيل إلى القرافي وابن قيِّم الجوزية والماوردي في الوقت الذي يحيل فيه إلى مفاهيم الحرية، الحرية الشخصية والحرية السياسية، ومفاهيم التقدم والازدهار المادي.

إنه لا يميِّز مثلاً عند مماثلته لمفهوم التمدن بالتقدم، أن مفهوم الأول يتضمن فلسفة تاريخية تنتمي إلى المنظومة الخلدونية، وهي منظومة تختلف عن فلسفة الأنوار التي صاغت مفهوم التقدم.

لا شك أن وراء هذا الخلط، ووراء هذه المماثلة المستحيلة عوامل متعددة يمكن أن نحدد منها مسألة التوجه الإصلاحي في الكتابة السياسية كما وضح ذلك ألبرت حوراني عندما قال:

«كانت القضية التي شغلت الطهطاوي وخير الدين وإن عبَّر كل منهما بشكل مختلف

تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟»».

راجع:

د. كمال عبد اللطيف، **الأنتلجنسيا في المغرب العربي**؛ دار الحداثة – بيروت ١٩٨٤، ط ١. الكتابة السياسية عند خير الدين التونسي، ص ٩٣-٩٦. وينسحب نقد د. كمال عبد اللطيف لخير الدين التونسي على كثير من كتابات المقاربة الأخرى التي لا تنطلق من فهم مسبق لاختلاف المنظومتين المرجعيتين الأوروبية والإسلامية.

(١١) تشير بعض الدراسات إلى أن الواقع العربي لم يتفاعل بما فيه الكفاية مع تجربة الحداثة التي ضخت جزئياً في أحشائه ضمن الحقبة الاستعمارية الأوروبية وعبر ما استمر من علاقات بعدها. (يُنظر في هذا الصدد دراسات عبد الله العروي مثلاً وخصوصاً في كتابه **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**. ودراسات الدكتور محمد عابد الجابري **«الفكر العربي وصراع الأضداد»**).

(١٢) تتعدد اجتهادات المفسرين لشرح معنى المثاني السبع، فيردها بعضهم إلى السور الطوال، غير أن هذه السور الطوال بوصفها جزءاً من القرآن فلا يمكن أن يكون القرآن عطفاً عليها «ولقد آتيناك سبعاً من المثاني والقرآن العظيم»، فالإشارة إلى المثاني السبع ثم إلى القرآن عطفاً عليها تميز بوضوح بين الأمرين. ثم إن هذه السباعية قد ربطت بمثنوية، أي أمر وما يقابله، كالشمس ومثناها القمر، والنهار ومثناه الليل، والذكر ومثناه الأنثى، والسماء ومثناها الأرض، فنبحث هنا عن مثانٍ سبع فنجدها في السبع السموات ومثناها سباعية الأرضين ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ (الطلاق، ١٦). وتتضمن هذه الآية إشارتين: الأولى إلى «القدرة» الإلهية المتصلة بالخلق (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير)، والثانية إلى «العلم» الإلهي المحيط بهذا الخلق السباعي المثنوي (وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً). فبهذه الآية في سورة الطلاق يتكشف معنى الآية في سورة الحجر، فكما أوتي الرسول القرآن أوتي أيضاً السبع المثاني تحقيقاً لمعنى الخلافة الكونية في ما وهبه الله للإنسان بقدرة الخلق (السبع المثاني) وفي ما أهله به من الوعي و(القرآن العظيم). وهكذا يفسر القرآن نفسه بآياته وضمن وحدته الكتابية العضوية. ويرتبط تحليلنا لهذه الآية بموضوعات أخرى تمتُّ إلى خصائص القراءة القرآنية وإلى خصائص النبوة الخاتمة.

(١٣) د. محمد عابد الجابري، الأصالة والتحديث في المغرب – بحث ضمن كتاب

الأنتلجنسيا في المغرب العربي، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٤، ص ٤٠ وما بعدها (من أجل تأصيل الحداثة وتحديث الأصالة — طرح المسألة الثقافية).

(١٤) محمد أبو القاسم حاج حمد، التأسيس القرآني للمجتمع المعاصر — الندوة السنوية الرابعة لمجلة **رسالة الجهاد**: (نحو مشروع حضاري إسلامي معاصر)، مالطا، ١٨ نوفمبر / تشرين ثاني ١٩٨٩ .. (نشر ملخص له في مجالة **رسالة الجهاد**، عدد رقم ٨٩، السنة التاسعة — يونيو / حزيران ١٩٩٠).

(١٥) د. الطاهر لبيب، العالم والمثقف الأنتلجنسي — منتدى الفكر العربي: **الأنتلجنسيا العربية**، ط ١، عمان ١٩٨٨، ص ٣٠.

(١٦) د. محمد حافظ دياب، المشروع الناصري والخطاب القطبي (**سيد قطب** — دراسة **حالة الأنتلجنسيا العربية**، مصدر سابق، ص ٤٦٢-٤٦٣).

(١٧) د. محمد حافظ دياب، مرجع سابق، الصفحات ٤٥٧-٤٦٠.

فهناك — ابتداء — القراءة **الفيلولوجية** philological التي اعتادت أن تقدم لممارسات هذا الخطاب النظرية من زاوية نصية خالصة، تقف عند حدود الوضعية الشكلية، وتبعده عن كل تحليل إرجاعي، وتركز على صياغته اللغوية وتعابيره البيانية وعلاقات الدال والمدلول القائمة فيه، فتتعامل معه عبر نطاق التأمل الذاتي، وبفصاحة (ممتازة) قائمة على معطيات بلاغية، استهدفت إبراز ما فيه من وجود البيان على صورة «برانية» ثابتة، مجردة عن الواقع وحركته، وبفهم متشيِّئ يفصل بين الخطاب والجذور... الخطاب والتاريخ، ومن ثم يردم على علاقته بواقعه، ويستأصله من تاريخيته وبنيته الاجتماعية التي حققت مضامينه الفكرية والإيديولوجية والإنسانية، وأثرت اجتهاداته، بحجة التحفظ «الأبوي» على قيمه ومقاصده، وهو ما تمثله قراءة متولي شعراوي للخطاب القرآني.

أيضاً هناك القراءة **الظاهراتية** phenomenological التي تغلّب الذاتي على الموضوعي في تفسير قوانين حركة الواقع وحركة الفكر، فتؤسس للخطاب القرآني تفسيراً شعورياً يدخل في إطار أبنية نفسية، وتقرأه برؤية تقوم وفق نظرية حضارية ومرجعية مالكية وصيغة تركيبية، وفي إطار يستهدف مواجهة التخلف الفكري بإشكالية الطقوسية والصوفية، وهو ما تعبّر عنه كتابات حنفي التي لا نغفل فيها جسارة فكرية وتحليلاً علمياً وممارسة تحديثية.

وهناك كذلك القراءة **الاستشراقية**، أو ما أطلق عليها محمد عابد الجابري «القراءة الأورباوية النزعة»، التي ترى إلى الخطاب الإسلامي بدرجات متفاوتة من الانحياز

ضمن إطار الغرب المرجعي، دون الالتفات إلى خصوصية المعرفة وما يسجيها من واقع تاريخي متمايز.

وجدت هذه القراءة تنبع من كونها تؤصل رؤية أنثروبولوجية قد تكون لدى البعض خروجاً من مواضعات ثقافية ضيقة.

ويكاد محمد أركون يمثل هذه القراءة، في محاولاته الدائبة لترسيم منهجية جديدة تعتمد منهجية عصرية لقراءة النصوص واستغلالها بواسطة ما يسميه «التحليل الأركيولوجي النقدي» القائم على التحليل اللغوي والتاريخي والأنثروبولوجي.

ثمة قراءة ملتبسة، تعجلت وضع خانات ومقولات وتصنيفات، في وهم العلمية، والحوم حول تقديم (ترسيمة) schematisme يرضى عنها الماضي والحاضر معاً. أو تتعامل مع الخطاب القرآني عبر نتائج علوم الكيمياء والإحصاء والطبيعة... إلخ، وهو ما يتضح في أعمال عبد الرازق نوفل، ومصطفى محمود، ورشاد خليفة، وبشير الديك وغيرهم. كذلك هناك قراءات لم تتجاوز بعد أشواطها الأولى، لا نعدمُ فيها دفاعاً ضد التشوه المعرفي عند طارق البشري، أو رؤية مستنيرة للتراث عند صبحي الصالح ومحمد عمارة، أو تأكيداً على العقلانية عند سعد الدين إبراهيم وعبد الباقي الهرماسي، أو تصميماً لأطر معرفية عند محمد عابد الجابري، أو تجاوزاً للاغتراب عند عادل حسين.

وربما نتيجة لهذا الخلط، دعا فهمي هويدي إلى ما أطلق عليه (القراءة **الرشيدة**) للخطاب الإسلامي، والرشيد هنا يستهدف دحض استخدام الدين لتكريس وجهات نظر، بمعنى أنه ما دامت كل ملة تجد في نصوص القرآن والسنة ما تحتاجه لتبرير آرائها، إن بالحسنى أو بالعسف أو التأويل، فلا بد من «الدعوة إلى القراءة الرشيدة لنصوص الكتاب والسنة».

وهذه القراءة لا تتم إلاّ بطريقتين: المعرفة باللغة أو ما يطلق عليه الفقهاء «علم لسان العرب»؛ ثم المعرفة بأسرار الشريعة ومقاصدها، وهو ما يسميه رجال القانون «روح الشرائع»، أي أن الأمر لا يحتاج فقط إلى قراءة لنصوص، ولكنه يتطلب أيضاً فهماً لما وراءها، وهو ما صار علماً عرف باسم «أصول الفقه».

وعلى ما يرى هويدي، حينما كان المسلمون على علم بالطريقة الأولى على عهد النبي لم تكن هناك مشكلة في التعرف على الطريقة الثانية، لكنه مع ذهاب عصر الصحابة وتدهور مواقع رجال الأمة الإسلامية وتكاثر الأعاجم، ضعفت اللغة، فضعف معها التوجه إلى مقاصد الشريعة، مما كان أدعى إلى ظهور المذاهب والفرق

التي اختلفت وتقاتلت حول كلمات القرآن وحروفه وظاهره وباطنه، وضيَّع علماء كثيرون جهدهم في مناقشة قضايا الجبر والاختيار، وظهر علم الكلام بفلسفاته وجدله ومتاهاته. وأفنى آخرون أعمارهم في دراسة أسرار البلاغة وإعجاز القرآن. ولم يعطِ العلماء والفقهاء اهتماماً بروح الشريعة التي تقوم عليها مصالح العباد إلا في فترة متأخرة.

على أي حال، فمشكلة هذه القراءة على حسن نيتها، واجتهاد صاحبها، أنها أقرب إلى الخاطرة أو وجهة النظر المحرزة، التي تكتفي بأن تقدم نفسها كتوطئة تتحاشى الدخول في «معترك» الممارسة الفكرية بكل تشابكاتها المعرفية والمنهجية.

إن عدم كفاية هذه القراءات للخطاب القرآني يطرح في العمق غياب الأرضية النظرية المتماسكة وسيادة روح التجزئة الوضعية والاكتفاء بالمواصفات المنهجية الجاهزة في ما نلحظه من اتسام أغلبها بنظرة لاتاريخية anachronic تصدت لنصوصه، كما لو كانت القيم المعرفية والمرامي الإيديولوجية المرتبطة بها معزولة عن الزمن التاريخي الذي تنتمي إليه وعن محيطها الاجتماعي الحالي.

وإذا كانت بعض الفئات الاجتماعية تنحاز لهذه القراءة أو تلك، فإنَّ تحيُّزها يكشف عن موقف إيديولوجي يجب الوعي به من أجل الوصول إلى تحليل علمي للخطاب الإسلامي، وهو ما نلحظه في استخدام الجماعات الإسلامية للتراث استخداماً متقصداً، بمعنى أن بناءها الإيديولوجي يقوم — في علاقته بالتراث — على الانتقاء والاختيار غير الواعي غالباً، وإن ارتبط بمصالحها، أو هو انتقاء يتم من خلال التعامل مع التراث باعتباره كتلة واحدة لا تمايز بين اتجاهاتها وتصوراتها. وحتى في حال التسليم بالتمايز والتغاير، تنتقي الاتجاهات التي تتناقض مع وعيها الإيديولوجي وتوصم باعتبارها منحرفة أو خارجة عن الملة.

قراءة سوسيولوجية: إن السؤال الغائب في هذه القراءات هو سؤال علم الاجتماع، الذي لا يتعلق فحسب بالنظر إلى القيمة «الجوانية» لهذا الخطاب، وإنما يرتب أساساً بدراسته كفاعلية فكرية تتوجه توجهاً ذا معنى، وتستهدف غايات محددة في الواقع الاجتماعي، وهو ما يعني أن حضور السؤال ينفي محاولات تثبيت الخطاب أو عزله عن محيطه، وإلغاء ارتهانه Desaliener بـ«السيرورة» الاجتماعية التي أنتجته تاريخياً، وقطع حبل الاتصال بينهما والنظر إليه في ذاته كمعطى ثابت منفصل عن الزمان والمكان، بذريعة تساميه إلى مثل وقيم أعلى من «أشياء» الواقع وشؤونه، لا كانعكاس عارف لظواهر هذا الواقع وعلاقاته.

وعبر صيغة هذين تناوش العين محاولات (ضد) سوسيولوجية استهدفت (أسلمة) علم الاجتماع بواسطة وضع تصور له من منظور قرآني إسلامي، بدلاً من الإفادة من أطره النظرية والمنهجية في دراسة الخطاب الإسلامي، فقدمت ترسيمات «نيئة» حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي. وحول سبق القرآن لعلم الاجتماع في الوصول إلى مناهج علمية، أو حول تشكل نسق قيمي اجتماعي إسلامي عبر «مفاهيم» مثل السمع والبصر والفؤاد. . . وكلها تندرج في مجرى إيقاف النظريات «الوافدة» عند حدها، ونتلمحها في كتابات علي وافي، ومصطفى حسين، ورشدي فكار، ولبيب السعيد، وإبراهيم الفيومي، ومحمد المبارك، وعبد الله المصلح، وزكي إسماعيل، وعلي جلبي ونبيل السمالوطي، وهاني نصري إضافة إلى عدد من السوسيولوجيين الباكستانيين، يقف بشارات علي على رأسهم.

وعلى الجانب الآخر، طرحت محاولات أخرى شاءت تجاوز الأجوبة القاطعة والمواقف الانفعالية والنهجية القاصرة، وعنت أن «تكون جديداً نوعياً بمعنى أن تمثل الموقف الذي يعمل على تجاوز الماضي عبر استنفاذه وتعميقه واستخلاص النتائج الأساسية منه». وهي ما نتلمسها في أعمال حسين مروة ومحمد دكروب ومحمد عيتاني ومحمود العالم وسمير سعد والطيب التيزيني وخليل أحمد خليل وأحمد عباس صالح ومحمود إسماعيل. . . على تفاوت بينها في التناول وتشارك في الرؤية.

وميزة هذه القراءة أنها تحاول استعادة فسحة الخطاب الإسلامي وآفاقه ودلالاته بواسطة تلمس البنى التاريخية والاجتماعية التي تشارك في صياغته، وإدراك الدلالة الطردية بين الخطاب والتاريخ والعلاقات الاجتماعية والتي تشكل في معيتها Togetherness وحدة مترابطة ودينامية مركبة. وهو ما تبدو معه العلاقة في ما بينها معقدة وثرية وصعبة. . . معقدة لأنها تتطلب تحليلاً يستهدف كشف شروطها ووسائطها وتفصيلاتها. وثرية لأنها تمثل منطقة تقاطع بين مختلف المناهج والتصورات المثالية والعلمية وحقل صراع إيديولوجي لا ينفصل عن ديناميات الحركة الاجتماعية، من هنا صعوبة التحليل وخطره على المستويين النظري والمنهجي لما يحمله من «غفلة» الانزلاق نحو خفض هذه الدلالة الطردية إلى مستوى الانعكاس أو الربط المرآوي، وإغفال إمكانات التطور الذاتي لهذا الخطاب، أو الانسياق نحو استقلالية الخطاب الإسلامي اللامشروطة عن الإيديولوجيا والتاريخ والعلاقات الاجتماعية، والمبالغة في دور الذات المبدعة له.

وللخروج من هاتين الدائرتين اللتين تبدوان كطرفي نقيض، نعتقد أن الصيغة

السوسيولوجية الموضوعية لدراسة هذه الدلالة هي التي ترى إلى مضامين الخطاب الإسلامي كممارسات مرتبطة بزمانها التاريخي والتي تتم في حقل اجتماعي - إيديولوجي محدد، وتصاغ من خلاله، وهو ما يعني أن هذه الصيغة يمكن أن تلعب دوراً متميزاً في الخروج بهذا الخطاب من إطاره الوضعي إلى الإفصاح عن الآليات التاريخية -الاجتماعية التي رافقت تشكله ورفدت مكوناته وأسست لها؛ وما يستتبع ذلك من دحض رؤية الخطاب الإسلامي كفضاء ثابت تتواجد فيه التحديدات والأجوبة القاطعة.

(١٨) علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص ٩٥.

(١٩) المرجع نفسه، ص ٤٢ — فكر آرنست بلوخ.

الفصل الأول

طرح الإشكالية

القرآن العظيم – في مفهومنا – هو مرجع كوني للوعي المعادل موضوعياً للوجود الكوني وحركته، بما يعني انسياب معانيه مع الصيرورة المندفعة أبداً باتجاه المستقبل بحيث تتبدى قدرته دائماً على الإحاطة بالمتغيرات واستيعابه لقوانينها الاجتماعية والتاريخية ضمن صياغة كونية للمناهج المعرفية العلمية المعاصرة واللاحقة. بذلك يحيط القرآن بكل المتغيرات ويملك قدرات التداخل مع مختلف حقول المعرفة والثقافات، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً. هذا ما نعتقده وما سنوضحه لاحقاً بإذن اللّه؟ ولكن قبل ذلك علينا أن نناقش ثلاثاً من الخصائص المتعلقة بكيفية التنزيل القرآني والتي تندرج ضمن البحث في هذه الإشكالية.

لم يشأ اللّه – سبحانه – أن ينزل القرآن منذ البدء بوصفه كتاباً للنظر المنهجي المتعالي في قضايا الغيب والإنسان والطبيعة، وأن يضعه طبقاً لهذه الموضوعات بحيث يتعامل معه العقل البشري بشكل مجرد.

اتخذ التنزيل طابع «التعيين» المحدد بالزمان والمكان، إذ تنزّل الوحي على محمد عليه الصلاة والسلام قبل أربعة عشر قرناً، في غار حراء في أرض مكة المكرمة، بلسان عربي، وبخطاب للعرب الأميين وللناس كافة، وبوصف محمد «خاتم النبيين والمرسلين»، وبوصف القرآن آخر الرسالات السماوية.

هنا «تعيين تاريخي» دقيق ومفصل باستلهام أن مرجعية القرآن الكونية تتضمن دلالات لمعاني التوقيت والمكان. لماذا محمد صلى اللّه عليه وسلم؟

لماذا مكة؟ لماذا بلسان عربي؟ لماذا الأميّون؟ لماذا نبوة خاتمة؟ لماذا كتاب خاتم؟ لماذا قبل أربعة عشر قرناً؟..

لكل هذه إجابات ستأتي بإذن الله، فمن الخطأ أن ندّعي أن القرآن مرجعية كونية معادلة بوعيها الموضوعي للكون وحركته، ثم لا تكون هذه المرجعية القرآنية محددة لمعاني التوقيت في الزمان والمكان، وإلاّ فكيف وقّت القدر مجيء موسى مثلاً؟ ولماذا خاطبه الله بقوله: ﴿ثُمَّ جِئْتَ عَلَىٰ قَدَرٍ يَٰمُوسَىٰ﴾ (طه، ٤٠)، بعد أن لبث سنين في أهل مدين؟[١]

«تموضع» التنزيل القرآني بكل هذه الأبعاد الزمانية والمكانية وتتضمن الخصوصيات التي ذكرناها، فطغت صورة عامة على التنزيل القرآني، وكأنه قد تعيَّن وتقيَّد بمكونات تلك الفترة تعييناً قطعياً وليس نسبياً، فشرع البعض -من بعد- بفك الارتباط «النسبي» ما بين «مطلق» القرآن وتعيينات مرحلة التنزيل وفق فكر اجتهادي يقترب كثيراً أو قليلاً من محددات تلك المرحلة تبعاً لمنهجه في الأخذ بالرأي أو النقل، وذلك في إطار الدائرة الإيمانية الملتزمة، كما شرع من هُم خارج هذه الدائرة الإيمانية بدمج المطلق القرآني في التعيينات الاجتماعية والثقافية لتاريخية تلك المرحلة دمجاً نهائياً بمنطق وضعي (ظاهراتي).

ولكننا نقول: إن الله قد شاء أن يوقت التنزيل بتلك المرحلة التي تضمنت خصائص جامعة لكتاب إلهي ختامي يتنزّل على نبوة خاتمة في أرض محرمة بلسان عربي، وخطاب للأميين والناس كافة، وقبل أربعة عشر قرناً، ونفصّل هذه الخصائص على النواحي التالية تبعاً لما تورده الآيات:

أولاً، نبوة خاتمة وكتاب خاتم في أرض محرمة:

تجتمع هذه الثلاثية بشكل مترابط في ما تشير إليه هذه الآيات:

﴿إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ ۖ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُوَا۟ ٱلْقُرْءَانَ ۖ فَمَنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾ (النمل، ٩١-٩٢).

فهنا ربط بين نبي وقرآن وإسلام وبلدة محرمة، وتتأكد صفة النبي بوصفه خاتماً لكل الأنبياء فلا نبي بعده:

﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا﴾ (الأحزاب، ٤٠).

كما تتأكد صفة القرآن كتاباً خاتماً لكل الكتب السماوية من قبله بوصفه مرتبطاً بخاتم النبيّين من جهة وبوصفه مهيمناً على هذه الكتب من جهة أخرى(*):

(*) يرى حاج حمد أن القرآن قام بفعل الاسترجاع النقدي التحليلي للكتب السماوية السابقة، وذلك أن كتاب القرآن دون غيره من الكتب السالفة يحمل بين طياته منهج التصديق والهيمنة على ما قبله بنص الآية ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة، ٤٨)، فالتصديق يعني اعتراف القرآن بتلك الكتب واستحضاره للمواضيع التي عالجتها، أما الهيمنة فتكمن في الرقابة النقدية والتصحيح الذي قام به في ما يخص تلك المواضيع الواردة في الكتب السماوية. وفي مقالة له بعنوان «الاسترجاع النقدي: الهيمنة على التصديق» يقول حاج حمد: «ومن خصائص الهيمنة القرآنية «الاسترجاع النقدي» للموروث الديني بهدف «التقويم» و«التصحيح» ثم إحداث «النسخ» لما سبق من شرائع توراتية قامت على التكافؤ بين المعجزات الخارقة في العطاء كشق البحر لموسى، والعقوبات الخارقة في حال المعصية بنهج مقابل هو شرعة «الإصر والأغلال» التي تمضي إلى حد الصلب من خلاف، والرجم للزاني، وقطع اليد للسارق، بل وحتى المسخ إلى قردة وخنازير، فهذه كلها عقوبات نكالية». وهذا يعني أن القرآن يشكل مدخلاً أساسياً في فهم وقراءة تلك الكتب. ويرجع الحاج حمد مصدر الهيمنة القرآنية على تلك الكتب إلى أمرين:
الأول، ما أصاب نصوص تلك الكتب من تحريفات: (المائدة، ١٣) (البقرة، ٧٩)
الثاني، النسيج العقلي الأسطوري والتراثي والخرافي المسيطر على ثقافات تلك الحقب، وتلبس معاني النصوص بحيث أعطت في كثير من الأحيان نقيض معانيها، فجاء القرآن مهيمناً ليعيد ضبط تلك النصوص ضمن آياته من جهة، ولينفي عن معانيها وسياقها الإسقاطات الخرافية والأسطورية التي حالت بين كثيرين وتقبل حقائق الدين من جهة أخرى (النحل، ٢٤).
وحتى يؤهل القرآن لذلك تميَّز عن غيره من تلك الكتب بخاصية الحفظ الإلٰهي لنصوصه، وجاء حاملاً لإطار معرفي ومنهجي مغاير لما قبله. ويؤكد الحاج حمد أن الاسترجاع النقدي القرآني لا يتم على مستوى تصحيح الوقائع فقط، كالقول بأن نوح لا ذرية له، أو أن آدم قد =

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾ (المائدة، ٤٨)[٢].

ثانياً، من خصائص هذا الكتاب المهيمن الخاتم أنه تضمن بشكل موسع ومكثف ومفصل معالجة نقدية لكل الموروث الروحي المتعلق بالكتب السماوية السابقة وتجارب النبوات المختلفة منذ آدم وإلى المسيح عيسى بن مريم. فاسم موسى تردد في القرآن (١٣٦) مرة، وآدم (٢٥) مرة، وإبراهيم (٦٩) مرة، وعيسى (٢٥) مرة، وأشير إلى التوراة (١٨) مرة[٣]. وقد عالج النقد القرآني المنظور التراثي البشري الذي أحاطت به المخيلات الخرافية والأسطورية بضلال متفاوت تلك الكتب والنبوات، فطهرها من التزييف واسترجعها لحقائقها التوحيدية نافياً تأثير العقليات الإحيائية الوثنية، والتجسيدية

= خلق عبر توسطات جدلية، فليس هذا هو المقصد النهائي لنقدية القرآن، وإنما يتجه المقصد لما يتضمنه القرآن من محدّدات منهجية تضمها تلك المسائل وغيرها، وهذا لا يتأتى دون النظر إلى القرآن من خلال وحدته البنائية العضوية وكليته، فلا ينبغي التعاطي مع القرآن بشكل مجزأ. وفقاً لهذا التصور المنهجي قدم الحاج حمد قراءات تحليلية للعديد من القضايا التي طرحها القرآن خاصة في ما يتعلق بقصص الأنبياء.

وفي المقالة السابقة نفسها يقول: «يعتبر الاسترجاع النقدي القرآني للموروث الديني مدخلاً معرفياً ومنهجياً بالغ الأثر، غير أن هذا الاسترجاع النقدي ونسخ الشرائع السابقة تعرّض «لدس متعمد» من خلال الروايات والأحاديث المنحولة، فأصبحت «شرعة من قبلنا شرعة لنا». وهكذا أصبح القرآن مجرد «مصدق» لما سبق من كتب وشرائع وليس «مهيمناً» و«ناسخاً» لها».

«فالاسترجاع النقدي القرآني هو أهم مدخل لنا لإعادة فهم السنة النبوية الصحيحة، وفهم الموروث الديني، وفهم خصائص ديننا الناسخ بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب البشرية وشرعة التخفيف والرحمة لما قبله من شرائع.

ويبقى بعد ذلك أن نوضح «المرجعية» التي نستند إليها في إعادة التقييم إضافة إلى استرجاعية القرآن النقدية. تكمن هذه المرجعية في استخدام الأدوات المنهجية العلمية المعاصرة التي تقوم على التحليل والتفكيك والحفر المعرفي ثم إعادة التركيب».

للتوسع، انظر: **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ١، م.س.، ص ٧٣ وما بعدها.

والحلولية، فآدم من خلال القرآن غير آدم في الموروث التوراتي، وكذلك موسى نفسه، ثم كذلك عيسى في الروايات الإنجيلية المتأخرة.

لقد مارس القرآن في معظم صفحاته هذا النقد التراثي ليس بقصد إحداث قطيعة مع التراث الروحي للبشرية، ولكن بقصد استعادة هذا التراث إلى حقيقته في مجرى التوحيد:

﴿ تَٱللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ * وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۙ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾ (النحل، ٦٣-٦٤).

وكذلك:

﴿ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ ﴾ (المائدة، ١٥).

لم يكن ذلك الاسترجاع النقدي لموروث البشرية الروحي مجرد إعادة تصحيح لمجريات القصص النبوي، بل يحمل كل استرجاع في داخله تحليلاً دقيقاً لجانب مميز في التجربة النبوية، فتجربة إبراهيم — مثلاً — تمحورت حول عنصر (المكان) منذ تعبُّده للآفلات الفلكية[٤] واستمراراً إلى جذاذ الأصنام، وجذاذ الطير، ثم دعاء الطير من الجهات الأربع، ورفع القواعد من البيت المحرم والأذان في الناس من الجهات الأربع، وتقديمه القربان كرمز للشكر على المكان والدعاء للذرية، فهذه كلها محددات لمفهوم مكاني محوري في علاقة إبراهيم بالله والكون.

وبالكيفية نفسها تتكشف دلالات النبوات المختلفة حين أخذها بالتحليل من بعد الاسترجاع التاريخي الصحيح خارج مخيلات الإضافة الأسطورية والتزييف. فكل نبوة تتكشف عن خصائص معينة وعن مفهوم محوري في العلاقة مع الله ومع الكون، فلنبوة آدم خصائصها وكذلك نبوة موسى وكذلك

عيسى، وهي في جماعها تفصح عن تعدد أشكال ومضامين العلاقة باللّه وبالكون، مجيبة من داخلها على تساؤلات عديدة ومتنوعة من التفكر الإنساني. لهذا سندرك مدى أهمية ما كان من استرجاع قرآني لهذا التراث الروحي ونقده وتقويمه.

إذا أدركنا الأمر بهذا الوضوح ونفذنا إلى تحليل هذه النبوات لاستكشاف خصائصها بطريقة منهجية لن نظل نكرر القول — ظناً — بأن القرآن قد وجه جل آياته لاسترجاع قصص غابرة موجودة أصلاً في كتب سابقة، وبما يحمل هذا القول ضمناً أن القرآن يتجه إلى ماضي الشعوب بأكثر من اتجاهه إلى الحاضر والمستقبل، أو أنه يكتفي بتثبيت الماضي عبر تكرار هذه القصص، إنه استرجاع قرآني نقدي لا يكاد يبلغه الحفر الأركيولوجي المعاصر اتجاه الموروث البشري. إذ يتضمن تعرية الحقول الثقافية الأسطورية والخرافية التي استلبت حقائق تلك الكتب السماوية وحقائق النبوات، فالقرآن باسترجاعيته النقدية لقصص الماضي إنما يكشف في الواقع عن عيوب المنظومات الفكرية والثقافية أو عن الأشكال الأيديولوجية الماضوية[٥] التي قدمت بعقليتها الإحيائية الظواهر الطبيعية وتعاملت معها في صور فردية، وألبست النبوات تفسيرات خرافية — أسطورية فألّهت الطبيعة والبشر مما أعجزها عن التعاطي العقلي والموضوعي مع الوجود الكوني بأسره.

بذلك وضّح القرآن الفرق بين الأصل والإسقاطات الأيديولوجية البشرية التراثية عليه. وهذا ما نتجه إليه اليوم في دراستنا الاجتماعية والتاريخية المعاصرة للفصل بين حقائق التنزيل والإسقاطات التراثية البشرية التي حاولت إحاطته بما لديها من تصورات، فشوّهته إلى حدود كبيرة، تارة من عند نفسها وتارة بما رجعت إليه من حواشي وتفسيرات الشعوب الأخرى التي زيفت تلك الكتب والنبوات.

وليزاول التزييف مشروعيته التاريخية اتجاه ما هو «مقدس» كان لا بد من رفع المزيفين إلى درجة التقديس الذي يضفي عليهم «عصمة» النقل عن

المصدر أو الشرح عنه، وفي هذا الإطار تمَّ «تأليه» الكثير من المراجع الإنسانية عبر التاريخ، وهذا ما تصدى القرآن لنقده وإبطاله:

﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (البقرة، ٢٣).

وكذلك:

﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ﴾ (الأعراف، ٣).

بذلك تسقط لائحة كبيرة تضمن شهداء من دون اللّه وأولياء من دون اللّه أحاطوا النصوص بتحريفاتهم الذاتية مشكلين ثقافة كاملة شوهت التراث الروحي للبشرية، بحيث تتنفس الأجيال من بعدها هذا التشويه دون أن تحس تناقضه مع الأصل حتى إذا جاء القرآن ناقداً ومسترجعاً لحقائق التنزيل تمسكوا بفهمهم الخرافي للتراث الروحي:

﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ۞ وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ۞ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ ۖ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ﴾ (الزخرف، ٢٢-٢٤).

ثالثاً، قد جمع القرآن بين خاصية الاسترجاع النقدي للموروث التاريخي الروحي البشري وبين خاصية التنزيل في الأرض المحرمة خلافاً لسائر الكتب السماوية التي تنزلت في الأرض المقدسة (راجع شرحنا في الإيضاحات)، بذلك أصبح وعاء محفوظاً لا للذكر الإلٰهي الذي تنزل على العرب فقط، ولكن لكافة الذكر الذي تنزل على كافة الأقوام من قبل، فقد حفظ اللّه التوراة بالقرآن وحفظ الإنجيل بالقرآن، فالذكر كله محفوظ فيه:

﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ ۖ هَٰذَا ذِكْرُ مَن مَّعِيَ وَذِكْرُ مَن قَبْلِي ۗ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ ۖ فَهُم مُّعْرِضُونَ﴾ (الأنبياء، ٢٤).

وكذلك:

﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ بَلْ أَتَيْنَٰهُم بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَن ذِكْرِهِم مُّعْرِضُونَ ﴾ (المؤمنون، ٧١).

وهكذا حفظ الله الذكر الإلهي كله منذ آدم وإلى محمد في القرآن المتنزل في الأرض المحرمة:

﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ ﴾ (الحجر، ٩)[٦].

وبذلك يتقوَّم القرآن ككتاب للبشرية جمعاء تحاور من خلاله موروثها؛ ذلك إذا أمكن للمسلمين من دارسي هذا الكتاب إعادة اكتشاف تجارب النبوات بالكيفية النقدية نفسها التي استرجع بها القرآن تلك التجارب محدداً نمط علاقاتها مع الله ومع الكون ومع مجتمعاتها ومع نفسها.

غير أن طرح القرآن بهذا المعنى أمام الباحثين من مختلف الديانات يتطلب جهداً يتصل بتحليل كيفية تعامل القرآن مع ذلك الموروث الروحي كله، فما بين أيدينا من الكتابات التفسيرية التراثية —لدى المسلمين— ترجع في مصادرها إلى التراث المشوه نفسه الذي نقده القرآن، فبالرغم من أن القرآن مثلاً يذكر أن اسم والد إبراهيم هو (آزر) يورد بعض المفسرين اسماً آخر هو (تارح) نقلاً عن المصادر التوراتية:

﴿ وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَامًا ءَالِهَةً ۖ إِنِّيٓ أَرَىٰكَ وَقَوْمَكَ فِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ ﴾ (الأنعام، ٧٤).

وبالرغم من إشارة القرآن إلى فداء ابن ابراهيم بذبح عظيم:

﴿ وَفَدَيْنَٰهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ ﴾ (الصافات، ١٠٧).

يعود المفسرون إلى مرويات ما زيف من التوراة، فيجعلون هذا الذبح العظيم كبشاً (سفر التكوين – من الإصحاح ٢٢) في حين أن إبراهيم يكرم ضيوفه لا بكبش ولكن بعجل حنيذ(*):

(*) جاء في تفسير ابن كثير للآيات ١٠١ إلى ١٠٧ من سورة الصافات عن ابن عباس أنه قال: لما أمر إبراهيم بالمناسك عَرَض له الشيطان عند السعي، فسابقه فسبقه إبراهيم، ثم ذهب به جبريل إلى جمرة العقبة، فعرض له الشيطان، فرماه بسبع حصيات حتى ذهب، ثم عرض له =

= عند الجمرة الوسطى فرماه بسبع حصيات، وتَمّ تَلَّه للجبين، وعلى إسماعيل قميص أبيض، فقال له: يا أبت، إنه ليس لي ثوب تكفنني فيه غيره، فاخلعه حتى تكفنني فيه. فعالجه ليخلعه، فنُوديَ من خلفه: ﴿أَن يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾، فالتفت إبراهيم فإذا بكبش أبيض أقرن أعين. قال ابن عباس: لقد رأيتنا نتبع ذلك الضرب من الكباش. . . وعن ابن عباس في قوله: ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ قال: خرج عليه كبش من الجنة. قد رعى قبل ذلك أربعين خريفًا، فأرسل إبراهيم ابنه واتبع الكبش، فأخرجه إلى الجمرة الأولى، فرماه بسبع حصيات فأفلَتَه عندها، فجاء الجمرةَ الوسطى فأخرجه عندها، فرماه بسبع حصيات ثم أفلته فأدركه عند الجمرة الكبرى، فرماه بسبع حصيات فأخرجه عندها. ثم أخذه فأتى به المنحر من منى فذبحه، فوالذي نفسُ ابن عباس بيده لقد كان أول الإسلام، وإن رأس الكبش لمعلق بقرنيه في ميزاب الكعبة قد حَشَّ، يعني: يبس.

يرى حاج حمد أن هذه المعطيات التي فسر بها المفسرون ما تعلق بقصة إبراهيم وابنه إسماعيل بأنها مأخوذة من الموروث اليهودي المحرَّف، طبقاً لما جاء في سفر التكوين من العهد القديم، الإصحاح الثاني والعشرون. وقد أعاد حاج حمد قراءة هذه القصة وفقاً لمقومات الاسترجاع النقدي الذي يتصف به القرآن في علاقته بما قبله من الكتب (الهيمنة والتصديق). فلقد حرَّم اللّه القربان البشري ويعتبر ذلك طقساً وثنياً، وقد ساد ذلك في الحضارات والثقافات القديمة قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ لِيُرْدُوهُمْ وَلِيَلْبِسُوا عَلَيْهِمْ دِينَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا فَعَلُوهُ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام، ١٣٧) وعليه فلا يمكن بحال أن يأمر اللّه نبيه إبراهيم بذبح ابنه، ومن الهراء أن يتصور الناس ذلك.

قال تعالى: ﴿فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ۞ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَىٰ فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ ۞ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ۞ وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ ۞ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ۞ إِنَّ هَٰذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ۞ وَفَدَيْنَاهُ بِذِبْحٍ عَظِيمٍ﴾ (الصافات، ١٠١-١٠٧) في هذه الآيات جملة من الحقائق المسترجعة، والمخالفة بشكل جازم للموروث الديني.

أولاً: الرؤيا منامية وهي مناط التأويل بوصفها رمزاً يعبر به إلى دلالات في الواقع، كما عبر يوسف برمزية السبع بقرات سمان يأكلهن سبع عجاف وسبع سنبلات خضر وأخر يابسات إلى دلالتها الواقعية حيث تكون سبع سنوات طيبة الحصاد وتعقبها سبع سنوات شداد. كما أن الرؤيا المنامية لا تعد مصدراً للوحي كما قال بذلك ابن كثير باعتماده على رواية ابن عباس قوله: «رؤيا الأنبياء في المنام وَحْي» لأن مناط الوحي هو اليقظة وليس النوم، فالنبوة تكليف ولا يكون خطابها رمزياً.

ثانياً: إن إسماعيل هو الذي رأى في رؤيا أبيه أنها أمر إلهي «يا أبتِ افعل ما تؤمر» ولم يقل له إبراهيم إنه أمر بذلك، وإنما قال له «إني أرى في المنام أني أذبحك» فلو كانت رؤياه أمراً =

= من الله لبطل معنى الآية ١٣٧ التي أوردناها سالفاً من سورة الأنعام، ولا يكون الابتلاء بما حرم الله.

ثالثاً: إن إسماعيل لم يكن طفلاً مسلوب الإرادة، فقد كان رجلاً بالغاً عاقلاً، إذ كان بلغ السعي مع ابيه يشاركه مهمات الحياة «فلما بلغ معه السعي» وقد كان محطة استشارة «انظر ماذا ترى». . وهذا عكس ما أورده ابن كثير وغيره من المفسرين الذين ذهبوا بأنه صغير السن.

رابعاً: إن صياغة النداء الإلهي لإبراهيم تستثير توقفاً لغوياً، فالنداء لم يتم بالصيغة المعهودة كمثل (وناديناه يا ابراهيم) أو (ونادينا إبراهيم) وإنما (وناديناه —أن— يا إبراهيم) وأن هذه ليست زائدة، لأن القرآن ليس فيه زوائد وهي تحمل نوعاً من العتاب لإبراهيم بأنه ماكان له أن يصدق الرؤيا، ثم صرف الله الرؤيا إلى حقيقتها بإعطائها دلالات في الواقع بتقديم الفداء وهو الذبح العظيم، وهذا هو تأويل رؤياه وليس ذبح ابنه.

خامساً: إن الذبح العظيم ليس كبشاً، ولم يأت به من الجنة كما قال المفسرون بذلك، فإبراهيم أكرم ضيوفه بذبح العجل الحنيذ، فكيف يفدي الله ابن ابراهيم بكبش؟ ﴿وَيَٰقَوۡمِ لَآ أَسۡـَٔلُكُمۡ عَلَيۡهِ مَالًاۖ إِنۡ أَجۡرِيَ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِۚ وَمَآ أَنَا۠ بِطَارِدِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْۚ إِنَّهُم مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمۡ وَلَٰكِنِّيٓ أَرَىٰكُمۡ قَوۡمٗا تَجۡهَلُونَ﴾ (هود، ٢٩)

لم يكتفِ حاج حمد ببيان هذه النقط الأساسية التي تم استرجاعها في ما يخص قصة إبراهيم وابنه إسماعيل، بل بسط الفلسفة التي تكمن وراء القربان. فالقربان نوع من العبادات غير الصلاة والصوم، يلخص مهمة الشكر لله تعالى على المكان المسخر، وعلى الكونية المسخرة التي تتجه ببنائيتها وموجوداتها نحو الإنسان، حيث تتوافق مع حاجياته من إنبات الزرع، وتسخير الدواب والأنعام والنحل. . . وانسياب اللبن من بين فرث ودم. . . فالبنائية الكونية ذات غائية إنسانية.

وحتى يجسد الإنسان شكره لله، عليه أن يتمثل أداء هذه الشعيرة في كائن حي من الأنعام تتماثل مواصفاته البنائية مع بنائية الكونية نفسها، وفي نظر حاج حمد أن الإبل هي التي تتصف بهذه المماثلة وقد أمرنا الله بالنظر إلى كيفية بنائيتها أي خلقتها، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ * وَإِلَى ٱلسَّمَآءِ كَيۡفَ رُفِعَتۡ * وَإِلَى ٱلۡجِبَالِ كَيۡفَ نُصِبَتۡ * وَإِلَى ٱلۡأَرۡضِ كَيۡفَ سُطِحَتۡ﴾ (الغاشية، ١٧–٢٠) فالسماء مرفوعة كارتفاع الإبل بقوائمها، وقد نصبت الجبال كسنام الإبل، وسطحت الأرض كخف الإبل. وهذا ما كان على إبراهيم أن يتأول به رؤياه.

ففي الوقت الذي يقدم حاج حمد هذه المقاربات التجديدية في فهم وتحليل القرآن الكريم وفق مداخل منهجية ومعرفية تتوافق مع روح العصر، ما زالت الحركات الدينية والدعاة والبارزون في صف الصحوة الإسلامية يوظفون الموروث الثقافي الديني المأخوذ من التفاسير وكتب أصول الفقه في استقطاب وتوسيع القاعدة الجماهيرية، على أساس أن ذلك هو الفهم =

﴿وَلَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ فَمَا لَبِثَ أَن جَاءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ﴾ (هود، ٦٩).

والمشكلة هنا ليست في الفرق بين كبش أوغيره، ولكنه فرق في معنى القربان وفلسفته وارتباطه بدلالات المكان كما هو محتوى التجربة الروحية الإبراهيمية (راجع الإيضاح رقم ٤)

رابعاً، الخطاب العربي —الأمي:

في إطار شرحنا لإشكالية القرآن والمتغيرات بحيث نمضي لبحث «مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل – من الناحية النظرية – إلاّ في إطار حل عام يشملها جميعاً»[٧] أكدنا على نقاط محددة أشرنا فيها إلى: نبوة خاتمة — كتاب خاتم — أرض محرمة — استرجاع قرآني نقدي للموروث الروحي البشري — حفظ إلهي للذكر السابق في إطار القرآن المحفوظ.. وبقي علينا أن نتواصل للكشف عن خصائص التنزيل القرآني قبل بحث عالميته ومستقبليته في إطار تداخله مع قوانين المتغيرات.

أولى الإشكاليات أن الخطاب القرآني خطاب عربي، أي يتجه إلى العرب قوماً وبلغتهم لساناً:

﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ (يوسف، ٢).

وقد أورد المعنى بذلك في إحدى عشرة آية من الآيات الكريمة (لساناً عربياً – حكماً عربياً)[٨]؛ وقد أراد البعض حصره في نطاق هذه الدائرة على المستوى الثقافي التاريخي، وعلى المستوى الاجتماعي. فاللسان يعني التحرك ضمن دلالات لغة بعينها؛ واللغة ليست مجرد كلمات دالة على مسمى دون وسيط ثقافي يؤطر التصور العقلي[٩]؛ فاللسان العربي إنما يحمل دلالات التصور العربي والثقافة العربية المضمنة في «جوانية» التعبير، والكلمة تستدعي

= الصائب والصحيح للإسلام، وقد ساعدت تكنولوجيا التواصل والإعلام، من شبكة الانترنت وقنوات فضائية... في بسط و توسيع دائرة الخطاب التراثي القديم.
انظر: **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ١، م.س.، ص ٨٢ وما بعدها.

(تعيد إنتاج) تصوراً لمعنى مرتبط بالذهنية الناطقة، وشروط استعمالاتها[١٠]. إن اللسان العربي يعني تفريغ مادة القرآن في كلمات عربية حاملة لتصور العربي عن دلالتها، وهذا نوع من التقييد الدلالي ببيئة معينة، فإلى أي مدى تحمل الكلمات العربية المستخدمة في القرآن دلالات غير دلالات الذهن العربي[*]؟

(*) يرى أبو القاسم حاج حمد بأن الاستعمال القرآني لمفردات اللغة العربية يختلف عن الاستعمال العربي زمن نزول القرآن وبعده، وذلك أن القرآن قد وظف مفردات اللسان العربي توظيفاً تحكمه بنائية في غاية الانضباط المنهجي، الذي ينتفي معه (المشترك) الذي يحمل أكثر من دلالة للكلمة الواحدة، أو (المترادف) الذي يحمل معنى واحداً لعدة مفردات، " فلكل حرف في القرآن الكريم وظيفته (الألسنية البنيوية) في الإنشاء القرآني(. . .) فالاستخدام الإلهي للمادة اللغوية ولأي مادة في الكون يختلف نوعياً عن الاستخدام البشري مع وحدة خصائص المادة. إنه استخدام يقوم على الإحكام المطلق. . . حيث تتحول الكلمة إلى (مصطلح دلالي) متناهي الدقة" (اللغة المثالية)؛ ويستمد حاج حمد مشروعية هذا الطرح من قوله تعالى: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٞ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُۥ لَقُرۡءَانٞ كَرِيمٞ * فِي كِتَٰبٖ مَّكۡنُونٖ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٞ مِّن رَّبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ﴾ (الواقعة، ٧٥-٨٠) فكما تخضع البنائية الكونية الطبيعية، لضوابط المجموعة الشمسية كلها، فإن خرج نجم عن مداره واصطدم بغيره اختلت موازين الأجرام كلها، فكذلك الشأن مع القرآن، فخالق الكون هو منزل كتاب القرآن؛ ومنبع الحق والحقيقة هنا من مصدر واحد هو: الله. فالدقة في التعبير القرآني لا تفترق عن الدقة في العلوم الطبيعية والكونية، لقد ارتقى القرآن بمفردات اللغة التي استعملها إلى مستوى اصطلاحي قرآني منضبط للمنهجية المعرفية القرآنية، التي نظمت من خلالها كل موضوعاته، وإذا استند في فهم القرآن على الترادف و المشترك فسيصبح بدون أي معنى، ويكون بذلك عرضة للآراء والأقوال والتأويلات المختلفة كما هو الشأن مع جمهور المفسرين وغيرهم؛ إن المفردات والاصطلاحات اللغوية هي اللبنات الأساسية التي ينبني عليها المنهج، وعليه فإعادة بناء المفاهيم والاصطلاحات يعد مدخلاً أساسياً في أي عمل يتصف بروح التجديد، فمنهج فهم وتحليل القرآن ينبغي أن يستمد اصطلاحاته من القرآن وحده ويصير القرآن بذلك منبعاً لمنهج الفهم والتحليل. إن المسلك المنهجي الذي سلكه أبو القاسم حاج حمد دون غيره، أخذه إلى الكشف عن الحمولة المعرفية للكثير من المفردات القرآنية بشكل مفارق لما هو شائع في الموروث الثقافي الإسلامي، وقد دعا حمد أكثر من مرة إلى ضرورة إخراج معجم قرآني يحدد العائد المعرفي للمفردة في إطار الاستخدام القرآني لها. انظر: **منهجية القرآن المعرفية**، أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، ط ١، ٢٠٠٣، الفصل الأول. وكتاب: **العالمية الإسلامية الثانية**، ج ١، م.س.، ص ١٦٩.

ثم إن القرآن قد اتجه في خطاب واضح إلى المجتمع العربي – الأمي وتفاعل به تفصيلياً على هذا النحو:

﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ (الزخرف، ٤٤) ووجه الخطاب إلى العرب ضمن صفتهم كأميين.

﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ﴾ الجمعة، ٢).

ومن المجتمع: (عرب) والحالة: (أميون) حدّد القرآن الاتجاه المكاني:

﴿وَهَـٰذَا كِتَـٰبٌ أَنزَلْنَـٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا﴾ (الأنعام، ٩٢).

وأم القرى صفة لمكة المكرمة.

إذاً توجه الخطاب الإلٰهي القرآني إلى قوم محمد –عرب– أميون– يسكنون مكة وما حولها. وما حول الشيء لفظاً يحمل دلالات التحديد والتعيين طالما عيَّن المركز (أم القرى) فالحول هو ما يجاورها. إذ ليس من المنطقي أن يقول الإنسان حول دارنا ويمد هذا الحول ليشمل المغرب وهو في المشرق. أما إذا أراد المفسرون المعنى الإطلاقي لما حول أم القرى بالرجوع إلى (معنى) عالمية الرسالة الخاتمة فلهذا نص آخر نعالجه ضمن هذه الإشكالية ونعني به قوله تعالى:

﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَـٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (سبأ، ٢٨).

والإشكالية قائمة في (ولكن أكثر الناس لا يعلمون) لا بسبب عدم وجود نص صريح على عالمية الرسالة المتسعة للناس كافة، فالنصوص موجودة ومتعددة وقد استخدمت في سياقات متنوعة:

﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف، ١٥٨).

فالناس يعلمون بوجود هذا النص الدال على العالمية، ولكن ثمة فرق كبير بين العلم بوجود النص والعلم بمدلولاته المتعينة في واقع التنزيل نفسه حين يتجه هذا التنزيل في ما يقارب النصف لاسترجاع الموروث الروحي التاريخي للبشرية. يتجه فيما يقارب النصف الآخر لمخاطبة العرب الأميين في مرحلة التنزيل فلا يكرس الخطاب العالمي إلاّ ضمناً.

لقد أوضحنا أن سرد القرآن المكثف لقصص النبوات السابقة لم يكن من قبيل التذكير بالماضي، ولكنه كان استرجاعاً نقدياً لتراث البشرية الروحي لتوظيفه في انطلاقة أكبر، فالاسترجاع لم يكن تكراراً لما تضمنه الموروث. ولم يكن مجرد تصحيح. ولم يكن تداعياً مع استلاب (ماضوي) لحيويته، ما كان من ذاكرة راهنة في مرحلة التنزيل وإنما كان (وقفة الوحي مع التراث الروحي لتقويمه والانطلاق به)... ولكن بأي اتجاه؟

هل لتوظيفه في المساجلات والمحاجة مع اليهود والنصارى في جزيرة العرب في أثناء فترة التنزيل — وبالفعل هناك العديد من المساجلات في هذا الإطار — أم لجعل الاسترجاع بمثابة أرضية لانطلاقة عالمية؟.. وهنا نتساءل: لماذا اقتصر الاسترجاع على ما يرتبط بالديانتين الرئيسيتين وهما: اليهودية والمسيحية وضمناً المجوسية والصابئة: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلْمَجُوسَ وَٱلَّذِينَ أَشْرَكُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (الحج، ١٧).

ولماذا لم يمتد الاسترجاع — ليكون عالمياً — إلى الرسل الآخرين والديانات الأخرى المتنزلة على البشرية. وقد أشار القرآن الكريم إلى أنه لم يقصص على الرسول أنباء رسل آخرين:

﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ مِنْهُم مَّن قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُم مَّن لَّمْ نَقْصُصْ عَلَيْكَۗ ﴾ (غافر، ٧٨).

كما أشار القرآن إلى شمولية التبليغ لكل شعوب العالم من قبل:

﴿ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًاۚ وَإِن مِّنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر، ٢٤).

واستثنى العرب من هذا التبليغ حيث لم يرسل إليهم من قبل لينذرهم:
﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمْ فَهُمْ غَٰفِلُونَ﴾ (يس، ٦).
وكذلك:
﴿وَمَا كُنتَ بِجَانِبِ ٱلطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (القصص، ٤٦).
أما الخطاب القرآني بأن الرسول محمداً - صلى الله عليه وسلم - قد بعث على فترة من الرسل. فلا يقصد بها على فترة من رسل بعثوا في العرب من قبل. بل على فترة من الرسل الذين بعثوا لليهود:
﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ (المائدة، ١٩).

فهل يفهم من ذلك أن الاسترجاع حصر بالديانتين (اليهودية والمسيحية)، وأن الخطاب العالمي يقتصر بالتالي عليهما تخصصياً، وأن الخطاب الآخر يقتصر على الأميين العرب (مكة وما حولها) الذين لم يرسل إليهم نذير من قبل، وأن ما يتبقى من بعد هو إعادة طرح الموروث المسترجع والخطاب القرآني العربي في مرحلة التنزيل كأساس لمستقبل البشرية الروحي، دون أن يتضمن الخطاب القرآني توجهات مستقبلية؟ بمعنى أن كل ما يتطلع إليه المستقبل عليه أن يستخلصه من (ثنايا) ما ورد في الموروث الروحي المسترجع أو الخطاب القرآني للعرب في مرحلة التنزيل؟

قد يعتقد البعض أن الأمر على هذا النحو فيتعاطون مع التنزيل القرآني من خلال وسيط تاريخي يتمثل في الحقل المكاني (مكة وما حولها) والحقل الاجتماعي (الأميون العرب) والحقل الثقافي (اللسان العربي كما هي دلالات معانيه في تلك الفترة)[11] فكرست تلك الحقول في «لسان العرب» وفي «أسباب النزول». وقد عزّز القرآن ذلك التوجُّه لبيئة التنزيل في الكثير من آياته، إذ عالج الكثير من الوقائع الحية، وتوجه بكثير من الأحكام إلى «قضايا

واقعية» تمس معظم جوانب الحياة، بل إن من صفات القرآن الأساسية أنه مصدق الذي بين يديه (أي الحاضر المتنزل عليه) تماماً، كما هو مصدق للوحي الإلهي السابق عليه:

﴿ وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ هُوَ ٱلْحَقُّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾ (فاطر، ٣١).

واتخذ الله من أسمائه في هذه الآية اسم البصير إشارة إلى التفصيل، واسم البصير إشارة إلى الإحاطة بالكلي في واقع التنزيل وراهنه.

وكذلك:

﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (يونس، ٣٧).

وكذلك:

﴿ وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ٱلْقُرْءَانُ جُمْلَةً وَٰحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَٰهُ تَرْتِيلًا ﴾ (الفرقان، ٣٣).

وكذلك:

﴿ وَقُرْءَانًا فَرَقْنَٰهُ لِتَقْرَأَهُۥ عَلَى ٱلنَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَٰهُ تَنزِيلًا ﴾ (الإسراء، ١٠٦).

يستنتج – عرضاً – من ذلك أن القرآن بخطابيه: المسترجع للماضي والموجه إلى حاضر التنزيل قد كوَّن (القاعدة–المثال) التطبيقية والفكرية التي تستمد منها المتغيرات المستقبلية حاجتها من الفتاوى التي تقابل بها المستجدات عبر الاجتهاد. فنكون في وضع المجددين للسلف وضمن ما أقره السلف وما وضعوه من ضوابط معرفية. وبموجب هذا الاستنتاج – العرضي – لا ينظر إلى المتغيرات المستقبلية بمنظور التحول النوعي اجتماعياً وفكرياً، وإنما ينظر إليها بمنظور تراكمي. وهذا هو أصل الخلاف بين المعاصرة ذات المنحنى المنهجي العلمي التحليلي والأصالة المفسرة في حدود التقليد.

من هنا بالضبط ننتقل إلى أهم مسألة يكمن فيها توضيح هذه الإشكالية: وهي البحث في إمكانية وجود خصائص في بنائية القرآن تشكل مصدراً

للتعامل مع هذه المستقبلية، فإشكاليتنا تظل – وكما أوضح الجابري – «النظر في منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة، لا تتوافر إمكانية حلها منفردة، ولا تقبل الحل من الناحية النظرية إلا في إطار حل عام يشملها جميعاً»(١٢).

وبمعنى آخر، كيف نخرج من التقييد إلى الإطلاق زماناً ومكاناً في تعاملنا مع القرآن بما يحقق مفهوم الامتداد المستقبلي والتعامل مع المتغيرات، فهل يوضح لنا القرآن بعضاً من الجوانب المستقبلية وكيفية التعامل معها؟ أي هل يكشف لنا القرآن عن دينامية الزمن وتحوُّلات المكان! وكيف تتكشف هذه المعاني كاملة؟

إيضاحات وهوامش الفصل الأول

(١) سورة طه – الآيات من ٣٧ وإلى ٤٠، حيث يشير الله سبحانه إلى مراحل حياة موسى من قذفه في التابوت إلى مجيئه الشجرة الملتهبة، (ثم جئت على قدر يا موسى). وهو بحث في العلاقة بين فعل الإرادة الإلـهية والزمن بما ينفي مفهوم «المصادفة»، حيث يتبلور الافتراق بين الصيرورة في مفهومها المادي والصيرورة في مفهومها القرآني الكوني. ولكن الصيرورة هي الصيرورة في سياقها العلمي التاريخي.

(٢) يلاحظ أن الله سبحانه وتعالى لا يستخدم صفة «التقديس» لمكة إنما صفة «التحريم»، في حين يستخدم صفة التقديس لأرض المسجد الأقصى، وعليهما معاً صفة «المباركة».

﴿أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا﴾ (القصص، ٥٧)

كذلك:

﴿أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا﴾ (العنكبوت، ٦٧)

وكذلك:

﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ (البقرة، ١٤٤)

وكذلك:

﴿جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ قِيَٰمًا لِّلنَّاسِ﴾ (المائدة، ٩٧).

وكذلك:

﴿سُبْحَٰنَ ٱلَّذِىٓ أَسْرَىٰ بِعَبْدِهِۦ لَيْلًا مِّنَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ إِلَى ٱلْمَسْجِدِ ٱلْأَقْصَا﴾ (الإسـراء، ١)

وكذلك:

﴿إِنَّمَآ أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَٰذِهِ ٱلْبَلْدَةِ ٱلَّذِى حَرَّمَهَا وَلَهُۥ كُلُّ شَىْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ (النمل، ١٩)

فصفة التقديس لا ترد بحق مكة فقط، وإنما ترد فقط بحق الأرض التي أمر الله بني إسرائيل بدخولها:

﴿يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ (المائدة، ٢١).

فمكة، حيث كان التنزيل أرض «محرمة–مباركة» وحيث المسجد الأقصى أرض «مقدسة»، والفارق في دلالات المعاني القرآنية كبير بين الاستخدامين قياساً إلى الكيفية التي خاطب بها الملائكة الله: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة، ٣٠).

فالتقديس يأتي تالياً للتسبيح، والتسبيح «تنزيه»، فأن نسبح اللّه أي (ننزهه) عن كافة المتعلقات. أما التقديس فيرتبط بالمتعلقات ذات الخصوصية الإلٰهية، أي صفة مضافة، كالأرض التي تقدس لتعلقها بخصوصية إلٰهية:

﴿ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى ﴾ (طه، ١٢).

فالتقديس يتجه للمتعلقات الإلٰهية، أما التحريم فيتجه للذات الإلٰهية المنزهة. فأن نسبح للّه يعني أن ننزهه تنزيهاً مطلقاً لا يعلق به شيء، تماماً كحالة سجودنا له على الأرض. وأن نقدسه يعني أن ننحني لكل ما يتعلق به من أرض وصفة وقول تماماً كحالة الركوع والانحناء، فالتنزيه يتجه إلى (ليس كمثله شيء) والتقديس يتجه إلى (وهو السميع البصير) [الشورى، ١١...]، فسمع اللّه وبصره ليس كسمعنا وبصرنا، أي لا مشابهة ولا تشبيه، فهذه الصفات المماثلة تطلق على اللّه من مقام التقديس، وليس التشبيه فالتحريم أخطر درجة من التقديس، لأن التحريم يرتبط بالذات والتقديس يرتبط بالمتعلقات. ولهذا دلالاته في التنزيل الخاتم والنبوة الخاتمة، فلا تكون النبوة الخاتمة المهيمنة على كل النبوات إلا في الأرض المحرمة، ولا تكون قط في الأرض المقدسة، ولهذا لا يجوز إطلاق صفة التقديس على مكة بل صفة التحريم الأخطر درجة، وكما سماها اللّه (الكعبة البيت الحرام). ولهذا المفهوم القرآني الذي يميز بين «التحريم» و«التقديس» دلالات منهجية أكثر خطورة حين نفصل الفارق بين التشريعين: التوراتي الصادر في الأرض المقدسة والقرآني الصادر في الأرض المحرمة. وحين ندرس انحرافات المشبهة الذين تأولوا الصفات الإلٰهية تأويلاً حسياً.

محمد فؤاد عبد الباقي، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، دار الحديث- خلف الجامع الأزهر، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

يرد في التفسير التراثي أن إبراهيم قد استنكف عن عبادة الشمس والقمر والنجوم حين رآها قد (أفلت) بمعنى غابت. وهذا المعنى غير صحيح وغير منطقي، لأن إبراهيم الذي آتاه اللّه رشده يدرك كأي إنسان سليم الفطرة أن من طبيعة الشمس الغروب، ومن طبيعة القمر والنجوم الاحتجاب بطلوع النهار، وإنما كان استنكافه عن عبادتها لأنها (أفلت) بمعنى (نقصت)، فالأفول لغة في النقص، فأفول الشمس كسوفها، وأفول القمر خسوفه، وأفول النجوم طمسها، وهذه تتطلب دورات فلكية وليست يومية. فالأصل هو النقص في التكوين، وبهذا المنطلق (النقص في التكوين) عمد إبراهيم حين حطم الأصنام، إذ جعلها (جذاذاً) أي قطعاً مكسرة.

﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَاذًا إِلَّا كَبِيرًا لَّهُمْ لَعَلَّهُمْ إِلَيْهِ يَرْجِعُونَ﴾ (الأنبياء، ٥٨).

وبالمنطلق نفسه كانت تجربته الإيمانية مع الطير الذي قطّع إلى أجزاء متناثرة على جهات أربع:

﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (البقرة، ٢٦٠).

وبذات منطق التوزيع المكاني للطير المجزأة ودعاء إبراهيم للطير فتأتيه سعياً يكون دوره ليرفع القواعد من البيت في الأرض المحرمة، ويؤذن في الناس ليأتيه الناس سعياً من أقطار الأرض كما أتاه الطير سعياً من الجهات الأربع:

﴿وَأَذِّن فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِن كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ﴾ (الحج، ٢٧).

وكذلك:

﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام، ٧٥).

وهذا شكل واحد من أشكال المناهج النبوية المتعددة والمتنوعة كما سنوضح في بحوثنا بإذن الله.

وبعقلية المكان يكون اختصاص إبراهيم بالقربان عن المكان في صورة ابنه الذي فدى بذبح عظيم يرمز إلى مواصفات المكان، ولم يكن (الذبح العظيم) كبشاً كما يرد في التوراة، وكما نقل المفسرون عن التوراة، وإنما هو الفداء البديل الذي يماثل في صفاته البنائية الكونية المكانية، وليس سوى الإبل التي تماثل في سنامها (—الجبال) وتماثل في خفها (—تسطيح الأرض) وتماثل في ارتفاع قوامها (—سماء مرفوعة بغير عمد ترونها).

﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ (الغاشية، ١٧-٢٠).

فلم يكن الفداء سوى قربان يجسد الشكر على المكان الذي وهبه الله للإنسان. الإبل = الذبح العظيم. وليست الإبل سوى (البدن) التي جعلها الله من شعائر الحج:

﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ كَذَٰلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (الحج، ٣٦).

وبعقلية المكان كان دعاء إبراهيم لأبيه ليغفر الله له، وبعقلية المكان كان دعاء إبراهيم لاستمرار النبوة والإمامة في ذريته:

﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَـٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ ۖ قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا ۖ قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِى ۖ قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ (البقرة، ١٢٤).

فالذرية من ظهر، والظهر من خصائص المكان.

الإيديولوجيا هي:

منظومة أفكار متناسقة تحاول أن تشترك عضوياً لتبني نظرة وموقفاً متجانسين إلى كل من الكون والمجتمع وكل مكونات الواقع العيني، وتحدد موقفاً إزاء كل ما هو ميتافيزيقي على المستوى الكوني الخارج عما هو ملموس عيانياً، فهي بناء فكري يسير في اتجاهين، أولاً: الواقع، وثانياً: الكون، وهي منظومة متعالية بالنسبة إلى نفسها، نسبية أو كلية الخطأ بالنسبة للواقع الذي تحاول احتواء شموليته ضمن حدود نظامها الفكري في حالة اقترانها في المحاولة التطبيقية لمشروع حكومة أو طبقة أو حزب سياسي أو معتقد ديني يرتبط بفعالية تنظيمية سياسية أو يلبث في المدى التطبيقي الطقوسي. وعلى مستوى الفرد تكون منظومة أفكار نتاجاً لاستراتيجيا فردية من أجل تحقيق الذات وفق واقع اجتماعي خارجي متمخض عن حقبة تاريخية يكون الفرد فيها مجبراً بوعي أو بغير وعي، بالضرورة، على إدراك الواقع ضمن تكوينه الفرداني لمنظومته الفكرية (إيديولوجيته الخاصة)، أو إدراك شروط الواقع الخارجي الذي يحتوي ممارساته الخارجية كمشروع ذهني لتحقيق ذاته فيه، ففي مستواها الفردي تتموضع الإيديولوجيا على رقعة مزدوجة فردانية في غالبيتها، اجتماعية خارجية في أقليتها بحكم الجبرية المستقلة عن إرادة الفرد في الوجود اجتماعياً.

— علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس**، منشورات مركز الإنماء القومي، دون تاريخ، ص ١٦.

من خلال هذه النصوص يتضح لنا أنه لا تكون الدعوة لحوار الأديان السماوية الثلاثة (الإسلام—المسيحية— اليهودية) خارج الضبط والاسترجاع القرآني لأصول هذه الأديان، أي ينطلق الحوار بوصفه تصحيحاً وتقويماً لموقف هذه الشعوب من موروثها الروحي أولاً. وبالطبع لا يصبح هذا ممكناً إلا إذا أعاد المسلمون أنفسهم فهم دينهم خارج الإسقاطات الإيديولوجية التي زيفت حواشيه، أما الأصل فهو محفوظ بحرمة تنزله في الأرض المحرمة. وينطبق القول نفسه على الذين ينشدون توحيد الديانات السماوية من خلال الدعوة للإبراهيمية باعتبارها الأصل لهذه الديانات، غير أن الإبراهيمية لا تفهم إلا من خلال الاسترجاع القرآني النقدي لها باعتبارها (آية المكان) وخارج ما أصابها من تزييف. فالتمسك بالحقائق هو الأصالة

الحضارية ودلالة النضج العقلي والمنهجي، وليس تسيبات الحوار السلبي العاطفي، ومع تقرير حقيقة أساسية وهي أن النوازع العلمية المنهجية في الحضارة الأوروبية المعاصرة، والتي تتعامل مع هذه الحقول المعرفية بعقلية نقدية تحليلية، تقوم على إمكانيات وعي متقدمة قد تجاوزت — أي هذه النوازع المعاصرة — الإطارات الإيديولوجية القديمة في التجربة الأوروبية نفسها، والتي تحكمت في صياغة نظرة خرافية لاهوتية للغيب والكون والإنسان بنقد وإعادة تلك التصورات الخرافية إلى بنائيتها الفكرية التاريخية، فنحن الأقرب إلى روح هذه الاتجاهات العلمية النقدية المعاصرة وهي الأقرب إلينا من كافة أولئك الأوروبيين الذين لا زالوا يعيشون مضامين وتصورات العصور القديمة. بل إن نقطة اللقاء بيننا وبين هذه المناهج المعاصرة المسترجعة نقدياً لماضيها، قد بدأ منذ أن استرجع القرآن بشكل نقدي الموروث الروحي لكل البشرية. والمطلوب أن نتجاوز حساسيتنا المبالغ بها اتجاه هذه المحاولات الأوروبية الجادة، فما كل نتاج أوروبي، يعني أنه ابتعاث لصليبية جديدة ضدنا، فهم لا يفكرون بخلفية شعور بتحدينا أو مغايرتنا لهم داخل أذهانهم المفكرة، وإنما يمارسون النقد من داخل تطورهم العلمي ومن داخل همومهم، كما أنه ليس بالضرورة أن كل علمية تفضي إلى «علمانية»، إذ يمكن التمييز بين «العلموية» كنهج في التفكير و«العلمانية» كموقف تاريخي سياسي، بالرغم من تداخل العبارتين في بعض الحالات.

(٧) «على الرغم من أن كلمة إشكالية من الكلمات المولدة في اللغة العربية (وهي ترجمة موفقة لكلمة Problématique) فإن جذرها العربي يحمل جانباً أساسياً من معناها الاصطلاحي. يقال أشكل عليه واختلط، وهذا مظهر من المعنى الاصطلاحي المعاصر للكلمة: الإشكالية منظومة من العلاقات التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل — من الناحية النظرية — إلا في إطار حل عام يشملها كلها. وبعبارة أخرى أن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوافر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري».

— د. محمد عابد الجابري: **نحن والتراث — قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط ٥، ص ٢٧.

(٨) محمد فؤاد عبد الباقي — المصدر السابق.

(٩) «كان التصور التقليدي في علم اللغة (أو فقه اللغة) يعتقد أن هناك علاقة مباشرة

وفورية بين الاسم أو (العلامة) وبين المسمّى، أي (الشيء) الذي يدل عليه الاسم. فعندما نقول «حجرة» أو شجرة فكأننا لمسنا الحجرة أو الشجرة مباشرة دون وسيط، أي كأن الاسم هو المسمى. ولكن علم اللغة الحديث يعلمنا أن هناك شيئاً آخر يدخل في العملية هو العائد أو الوسيط، أي التصور المشكل في أذهاننا عن الشيء المادي المحسوس المسمى. ولا يمكننا التوصل إلى الشيء المحسوس مباشرة. إذاً هناك ثلاثة أشياء في عملية التوصيل: هناك الكلمة أو الاسم، وهناك الشيء المادي المحسوس الموجود في الطبيعة أو في الخارج، وهناك التصور العقلي المشكل عنه في الذهن (أي العائد أو المرجع)، وعن طريقه يحصل التواصل بين الاسم والشيء».

— محمد أركون، **الفكر الإسلامي: قراءة علمية**، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٧، ص ٣٤.

فهوية عبارة ما، تخضع لمجموعة ثانية من الشروط والحدود، تلك التي تفرضها عليها مجموع العبارات الأخرى التي ترد ضمنها تلك العبارة والميدان الذي تستخدم فيه والأدوار المنوطة بها. فإثبات أن الأرض تدور أو أن الأنواع تتطور، لا يشكل عبارة واحدة قبل وبعد كوبرنيك ثم داروين، وليس ذلك لأن معنى الألفاظ في الصيغتين أصابه تغير، بل إن ما تغير هو علاقتها بقضايا أخرى، هو شروط الاستعمال وإعادة التوظيف، هو حقل التجربة، هو طرق التأكد الممكنة، هو حقل المشاكل التي تنتظر حلها، والذي ينبغي إحالة القضيتين المشار إليهما، عليه، فالجملة القائلة «في الحلم تحقيق رغبة» تتردد منذ عدة قرون، لكنها لم تكن تعبر عن الشيء نفسه لدى كل من أفلاطون وفرويد؛ ذلك أن أشكال الاستخدام وقواعد الاستعمال ومجموع العبارات التي تمارس هذه الجملة دورها ضمنها، وإمكاناتها الاستراتيجية، تشكل بالنسبة للعبارات حقل استقرار يسمح، رغم كل الاختلافات العبارية، بتكرارها تكراراً متماثلاً. لكنه حقل يكشف لنا، خلف التطابقات الدلالية والنحوية والصورية الأكثر جلاء، عن عتبة لا يمكن الحديث بعدها وعن تكافؤ وتماثل، ونصبح ملزمين بالاعتراف والإقرار بأننا أمام ظهور عبارة جديدة. بل نستطيع الذهاب بدون شك إلى أبعد، فلا نقر إلا بوجود عبارة واحدة رغم ما نصادفه من عدم تماثل في التركيب واللغة نفسها. لنفترض خطاباً مع ترجمته الفورية، أو نصاً علمياً بالإنكليزية مع ترجمته الفرنسية أو إعلاناً في ثلاثة أعمدة وبلغات مختلفة، فليس ثمة من العبارات بقدر ما هنالك من لغات مستعملة، بل مجموعة واحدة من

العبارات، تباينت واختلفت صورها اللسانية. أو بعبارة أفضل، إذا كنا أمام خبر يعاد بثه بكلمات مختلفة وترتيب مبسط، وبرموز مصطلح عليها، إذا بقي مضمون الخبر وإمكانيات استخدامه هي هي أمكننا القول بأننا أمام العبارة نفسها في كل الحالات.

– ميشيل فوكو، **حفريات المعرفة**، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، بيروت ١٩٨٧، ط ٢، ص ٩٦.

(١١) أود هنا الاستعانة ببعض ما كتبه الدكتور محمد عابد الجابري حول خصائص اللغة وعلاقاتها بالفكر من ناحية، وإرجاع دلالات ألفاظ القرآن إلى التصور العربي لها وذلك من كتابه: **تكوين العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية – جماعة الدراسات العربية والتاريخ والمجتمع، بيروت ١٩٨٩، ط ٤، ص ٧٧.

«ربط هردر بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها، ذاهباً إلى القول بأن كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم. ليس هذا وحسب، بل إن كل أمة تخزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطأ فتنقلها اللغة إلى الأجيال الناشئة واللاحقة، فتصبح أخطاء الماضي أو جزء منها على الأقل، من ضمن التراث الذي تنقله اللغة عبر الأجيال والذي يساهم في تحديد نظرة أصحابه إلى الكون، إلى الحق والخير والجمال. هكذا يقرر هردر: «إن ربات المعرفة البشرية: الحقيقة والجمال والفضيلة قد أصبحت آلهة قومية بمقدار ما هي اللغة القومية كذلك». إن هذا يعني أنه حتى القيم المجردة المثلى التي ينظر الإنسان إليها عادة على أنها قيم إنسانية خالدة لا تتقيد بالزمان والمكان، تكتسي مع ذلك طابعاً قومياً من خلال اللغة، فنحن لا يمكن أن ندرك الحقيقة أو نحس بالجمال أو نتعلق بالفضيلة إلا بالمعنى نفسه وبالمحتوى نفسه وبالشكل نفسه الذي تنقل اللغة – لغتنا نحن – هذه القيم إلينا، فاللغة إذاً، ليست أداة وحسب ولا محتوى وحسب، بل هي بمعنى ما من المعاني «القالب» الذي تفصَّل المعرفة على أساسه (تماماً كما يفصِّل الخياط الثوب على أساس قالب)، فهي إذاً: (ترسم الحدود وتخط المحيط لكل معرفة بشرية).

وعلى الرغم من أن وراء تأكيدات (هردر) هذه دوافع قومية واضحة من السهل فهمها إذا تذكرنا حالة ألمانيا في القرن الثامن عشر. . . فإن ملاحظاته تلك لا تكذبها الأبحاث والدراسات الحديثة التي تهتم بتحديد العلاقة بين لغة قوم وتصور هؤلاء القوم للعالم، بل إن كثيراً من الدراسات اللغوية والإيثيولوجية تؤكدها. يقول إدوارد سابير، هي المنظم لتجربتها، وهي بهذا تصنع عالمها وواقعها الاجتماعي. وبعبارة أكثر دقة: إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم. ويلخص آدم شاف

اتجاهات الرأي حول علاقة اللغة بالفكر داخل الدراسات اللغوية منذ القرن الثامن عشر إلى اليوم، فيقول: «ابتداءً من هردر وولهلم همبولد على الأقل تبنت الدراسات اللغوية مرات عديدة الأطروحة القائلة بأن منظومة لغوية ما (الشيء الذي يعني ليس فقط مفرداتها، بل أيضاً نحوها وتراكيبها) تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم، وفي كيفية مفصلتهم له وبالتالي في طريقة تفكيرهم. إننا نفكر كما نتكلم، الشيء الذي يعني أن اللغة التي تحدد قدرتنا على الكلام هي نفسها التي تحدد قدرتنا على التفكير».

ثم الصفحات من ٨٣ وإلى ٨٧:

لقد انطلقت عملية جمع اللغة وتقعيدها من الخوف عليها من الانحلال والذوبان بسبب تفشي اللحن في مجتمع أصبح العرب فيه أقلية ضئيلة. وبما أن سبب اللحن كان الاختلاط الواسع الذي عرفته الحواضر في العراق والشام خاصة، بين العرب والموالي، فلقد كان طبيعياً أن تطلب اللغة «الصحيحة» من البادية، وبكيفية خاصة من القبائل التي بقيت منعزلة، وبقي رجالها الأعراب محتفظين بفطرتهم وسليقتهم و«سلامة» نطقهم. ويقول ابن جني في هذا الشأن: «إن علة ذلك ما عرض للغات الحاضرة وأهل المدر من الاختلال والفساد والخلل، ولو علم أن أهل مدينة باقون على فصاحتهم لم يعترض شيء من الفساد للغتهم لوجب الأخذ منهم كما يؤخذ من أهل الوبر، وكذلك لو نشأ في أهل الوبر ما شاع في لغة أهل المدر من اضطراب الألسنة وخبالها، وانتقاص عادة الفصاحة وانتشارها لوجب رفض لغتها وترك تلقي ما يرد عنها».

لقد اتجه جامعو اللغة ورواتها، إذاً، إلى البادية، إلى الأعراب «الأقحاح» وأصبح هؤلاء الأعراب «الحفاة العراة» مطلوبين بكل إلحاح. وعندما أصبحت رواية اللغة مع بداية القرن الثاني للهجرة احترافاً، وانقطع إليها رجال مقتدرون أمثال أبي عمرو بن العلاء المتوفى سنة ١٥٤ هـ، وحماد الراوية المتوفى سنة ١٥٥ هـ، والخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٧٠ هـ وغيرهم، كان أهم شرط وضعوه فيمن يصح أخذ اللغة عنه أن يكون خشناً في جلده فصيحاً في لسانه: «لقد اعتبر اللغويون جفاء العربي وخشونته وبقاءه محروماً من الترف وليونة الجلد – كما يسمونه – أساساً لأخذ اللغة عنه والاحتجاج بكلامه». والنتيجة هي أنه: «إذا ما اكتسب الأعرابي صفتي البداوة والفصاحة – بالشهرة أو بالاختيار – أصبح من حقه هو أن يتحكم في العلماء وآرائهم بالتصويب والتخطئة، ويصبح حينئذ قانوناً ينصاع له العلماء وينفذون مشيئته.

وهكذا ينقلب الأعرابي بسر تلك البداوة المباركة أستاذاً للعلماء يتحاكمون إليه في الخصومات والخلافات». ليس هذا وحسب بل لقد أدى التهافت على الأعراب، والاعتماد عليهم كل الاعتماد في ضبط اللغة وتقعيدها، أن أصبح العلماء يعتبرونها معصومين من الخطأ اللغوي، ليس بسبب إيمانهم بذلك، بل من أجل ألا ينسحب الخطأ إلى القواعد التي شيدوها انطلاقاً من نطقهم وكلامهم.

ومع تزايد الإقبال على الأعرابي والتنافس عليه والاجتهاد في استرضائه، أخذ يكتسب وعياً بأهميته وبقيمة نطقه، وأصبح يشعر أنه يملك شيئاً قابلاً لأن يطلب له الثمن. ذلك ما حدث فعلاً، فالتاريخ يحدثنا أن بعض الأعراب قد احترفوا بيع بضاعتهم من الكلام وأن بعضهم الآخر رحلوا إلى البصرة أو إلى الكوفة للإقامة فيها كرواة للغة، كـ «بائعين» للكلام. وهناك من رحل إلى البادية، من أهل الحضر، ليروى عنه هناك، حتى إذا نال الشهرة نال ما أراد من المال. وهكذا أصبح اللفظ العربي، خاصة منه الغريب والموحش والقديم والنادر، بضاعة مربحة ووسيلة لكسب العيش بأيسر طريقة.

والجدير بالملاحظة أن هذا الإقبال على الأعراب وعلى الغريب والقديم من الألفاظ لم يكن من جانب اللغويين وحدهم، بل لقد سلك النحاة المسلك نفسه. والحق أنه يصعب الفصل بوضوح بين اللغوي والنحوي، فاللغوي كان نحوياً والنحوي كان لغوياً، وكل الفرق بينهما هو أن أحدهما كان يهتم أكثر باللغة كألفاظ ومعان في حين كان الشغل الشاغل للآخر هو البحث عن شواهد للقواعد النحوية التي يستنبطها أو يضعها وضعاً. وفي ميدان النحو تركز الاهتمام، كما في ميدان اللغة، على القديم، فكلما كان الكلام منسوباً إلى فترة أوغل في القدم كان مقبولاً ومطلوباً: لقد «اعتبروا كل ما هو قديم علامة على الجودة، وأما الحديث المعاصر فمحكوم عليه بالتزييف والرفض والإنكار، بل لقد ظلوا ينظرون إلى التطور الذي أصاب اللغة العربية يومئذ كما لو كان ضرباً من الخطأ والانحراف يجب طرحه وإهماله، ومن ثم أوجبوا وقف الاستشهاد في مسائل النحو والصرف في منتصف القرن الثاني».

وقد يتساءل المرء أمام هذا قائلاً: إذا كان المقصود من جمع اللغة وتقعيدها هو حماية القرآن من اللحن، فلماذا لم يعتمد اللغويون القرآن نفسه أساساً وحيداً لعملهم، مع أنه باعتراف الجميع أفصح وأبين؟

يعلّل بعض الباحثين انصراف اللغويين القدامى عن القرآن إلى كلام الأعراب بكون القرآن ورد على روايات سبع، أو أحرف سبع، هي عبارة عن قراءات يختلف بعضها

عن بعض، وأن هذا الاختلاف رغم ضآلته ومحدوديته كان يطرح لغوية ونحوية لا يمكن الفصل فيها إلا بـ«تخريجات». إن التصرف في النص تأويل، وهذا ما كانوا يتجنبونه. أما نحن فنريد أن نرى في المسألة ما هو أبعد من هذا، ذلك لأنه إذا كان المنطق هو الرغبة في حفظ القرآن من تسرب اللحن إليه، فإن الأمر كان يتطلب تحصينه من خارجه، وإذا أضفنا إلى هذا أن الحاجة كانت تتزايد إلى فهم كلماته وعباراته، وأن اعتبار هذه الحاجة كان من موجهات عمل اللغويين، أدركنا كيف أن المطلوب كان، في واقع الأمر، هو إيجاد لغة ما ورائية تكون إطاراً مرجعياً له على مستوى معاني الكلمات والتعابير المجازية. وليس هناك من لغة تستطيع القيام بتلك المهمة غير لغة العصر الجاهلي نفسه. ذلك هو المنطق الداخلي الذي كان يحكم علاقة جامعي اللغة وواضعي النحو مع النص القرآني. وهو منطق يزكيه ما يروى عن ابن عباس من أنه قال: «إذا تعاجم شيء من القرآن فانظروا في الشعر، فإن الشعر عربي». وهناك رواية أخرى تنسب مثل هذا القول إلى النبي نفسه.

ولكي نقدر كامل التقدير الظروف العملية التي أملت هذا المنطق وفرضته، يجب أن نتذكر أن اللغة العربية آنذاك كانت تكتب بدون نقط، وكانت وما تزال تكتب بدون حركات. فكلمة «نبغ» كانت هكذا «سع» وهي كلمة «كتابية» يمكن أن تنطق إما «نبغ» وإما «نبع» وإما «تبع» وإما «بتع» وإما «بيع»... إلخ، دع عنك كيفية النطق أي الحركات، وما نريد تأكيده من خلال هذا المثال البسيط هو أن اللغة العربية لم يكن من الممكن جمعها إلا من الكلام المنطوق، لا المكتوب، والقرآن كان مكتوباً ومقروءاً معاً، فلتبرير نوع ما من القراءة له كان لا بد من الاعتماد على لغة مسموعة. ولغة الأعراب هنا هي اللغة المطلوبة التي وحدها تفي بالغرض. ولعل مما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة «تصحيف» التي تعني اللحن والخطأ، أصلها، كما يقول المقري «أن يأخذ الرجل اللفظ من قراءته في صحيفة، ولم يكن سمعه من الرجال فيغيره عن الصواب». ومن هنا كان اللغويون والنحاة يطلبون اللغة من الأعراب البدو الذين لا يعرفون الكتابة، وقد بلغ الأمر إلى درجة أن بعض هؤلاء الأعراب كانوا يتظاهرون بعدم معرفة الكتابة — في حالة معرفتهم بها — حتى يوثق بهم ويروى عنهم. وهناك حكايات تحكى كيف «ضُبط» بعض الأعراب وهم يقرأون أو يكتبون، وكيف أنهم كانوا يناشدون من عرف عنهم ذلك أن يسترهم ويكتم عنهم.

١٢) محمد عابد الجابري، مصدر سابق، (نحن والتراث)، ص ٢٧.

الفصل الثاني

القرآن: مفهوم الزمن والمتغيرات

(الرحلة من آدم إلى الظهور الكلي للدين)

من صيرورة الزمان والمكان تُستنبط قواعد التحول والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، وبموجب هذه القواعد تتحدد الأهداف والوسائل، ومهمتنا أن نكتشف - من داخل القرآن - قواعد هذه الصيرورة لنضع أيدينا بعد ذلك، على طبيعة التحولات التي يتم في نطاقها التطور من مرحلة التنزيل قبل أربعة عشر قرناً ضمن الانتشار العربي - الأمي ووصولاً إلى ظهور الهدى ودين الحق عالمياً.

فحركات الصحوة الآن تريد أن تحقق في ذاتها بمنطق استرجاعي ما كان في الماضي وبمنطق سكوني لا يأخذ بالمتغيرات، على تقدير أن الله سيظهر دينه على الدين كله دون تفاعل مع جدل الإنسان والطبيعة كما أوضحنا في الصفحات السابقة، وهنا مقتل حركات الصحوة المعاصرة، فلو شاء الله لجعل ظهور الهدى ودين الحق أمراً مطلقاً من عنده ودون مقدمات تاريخية أو اجتماعية.

خلافاً لهذا الفهم السكوني يحتوي القرآن نهجاً واضحاً في التعامل مع الصيرورة الزمانية، فحين نأخذ بالسياق القرآني ضمن وحدة الكتاب العضوية(*) بداية بسورة البقرة. نجد أن الخطاب الإلٰهي للبشرية يبدأ بآدم ثم

(*) المقصود بالوحدة العضوية (نسبة إلى عضو)؛ والبنائية (نسبة إلى البنية التي يتكوّن منها الشيء) للقرآن الكريم، هي الوعي على أن موضوعات القرآن الكريم وقضاياه، بأنها متداخلة ومترابطة في ما بينها، إذ يعود آخرها على أولها ويقضي أولها على آخرها، وفقاً لناظم

= التوحيد الذي تتصف به، فلا يكون تحليلاً لبعض من آيات القرآن مفصولاً عن البعض الآخر، فمن لم يتنبه إلى هذا الأمر الذي يتصف به القرآن سيسقط في تعضيته، الأمر الذي حذر منه القرآن نفسه؛ قال تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ (الحجر، ٩١). ومن بين الأوائل الذين قالوا بالوحدة العضوية للقرآن نجد عبد الله دراز من خلال كتابه **النبأ العظيم**، كما أن باقر الصدر نحا هذا المنحى من خلال كتابه **التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية في المدرسة القرآنية** إذ دعا إلى تفسير موضوعات القرآن تفسيراً موضوعياً، يستحضر نظرته الكلية لتلك المواضيع بتحديد الموقف النظري للقرآن من المواضيع التي عالجها، بدل العكوف عن المقاربة التجزيئية التي كان عليها جمهور المفسرين، فالنظرية أو الموقف النظري لا يتأتى بالمقاربة التجزيئية في تفسير القرآن وفهمه، لأن هَمَّ المفسر التجزيئي أن يكشف عن جزء معيَّن من القرآن، مفصولاً عن غيره مما سبقه في السياق أو لحقه، والنظرية تقتضي الأخذ بالكليات التي تنتظم من خلالها الجزئيات. وكذلك للشيخ محمد الغزالي النظرة نفسها من خلال كتابه **نظرات في القرآن**، **كيف نتعامل مع القرآن**، وغيرها من كتبه. كما أن العالم الياباني توشيهيكو إيزوتسو نحا المنحى نفسه، إذ يرى علم الدلالة في القرآن بوصفه دراسة للمعنى، لا يمكن أن يكون إلا فلسفة من نوع جديد تقوم على تصور جديد كلية للكينونة والوجود؛ وذلك من خلال كتابه **الله والإنسان في القرآن**.

ولكن قول حاج حمد بالوحدة العضوية والبنائية للقرآن يفوق كل هؤلاء، لكونه ينظر إلى بنائية القرآن كبنائية مماثلة للكون برمته، وذلك أن القرآن يحوي بداخله منهجية معرفية كما هو الشأن بالنسبة للكون. «فالمنهجية بوصفها إطاراً مرجعياً لأفكار موحدة، لا تستخلص علمياً إلا من إطار موحد عضوياً». فالكون برمته وبكل مكوناته لا ينفصل بعضه عن البعض الآخر، فمن الأولى التعامل مع ما فيه من ظواهر من أرض وسماء وجبال.. ضمن رؤية تقوم على وحدة التكوين.

والآن يجري التعامل مع القوانين الكونية في إطار النظريات المتكاملة التي تأخذ بعلوم الفيزياء إلى علوم الإحياء... إذ يستحيل دراسة وفهم جانب من جوانب الكون بتغييب جانب آخر، وكذلك الأمر بالنسبة للقرآن فهو يعد إطاراً مرجعياً لأفكار موحدة ومتكاملة في ما بينها. ولم يتسنَّ ذلك للقرآن في نظر حاج حمد إلا بفعل «الترتيب أو التركيب وفقاً من عند الله وعلى يد رسول الله، ولم يتبق لمن أتى بعد رسول الله... سوى الاستنساخ وربط الصحائف». وبهذه العملية التي قام بها الرسول الموقر بقراءة مع الروح القدس جبريل، تم ترتيب القرآن على غير مواضع النزول المتسلسلة زمانياً، وقد رد الله على الجاحدين لهذه العملية بقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓا۟ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ۞ قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل، ١٠١-١٠٢)

وبهذا، فالقرآن نسيج واحد «فإذا سقطت آية أو أسقطت يسقط الحق كله، فليس في القرآن =

بني إسرائيل، وينتهي لدى الأميين العرب، الذي نسخت بهم تجربة بني إسرائيل، ثم يأتي الوعد بالظهور العالمي للدين.

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓا۟ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا

= آية ساقطة أو مرفوعة عن التلاوة وليس في القرآن ناسخ ومنسوخ»، وذلك أن صياغة القرآن مماثلة لصياغة الكون، فدقة مواقع الآيات والمفردات والأحرف لا تختلف عن دقة مواقع النجوم، قال تعالى: ﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ * تَنزِيلٌ مِّن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الواقعة، ٧٥-٨٠). فالله هنا لم يقسم بالنجوم ولكنه أقسم بمواقعها في سياق التعريف بخصائص القرآن البنائية، ووجه المماثلة هنا يتجسد بأنه إذا خرج نجم عن مدار المجموعة الشمسية أو اصطدم بغيره اختلت المنظومة الكونية كلها، وكذلك الشيء نفسه مع القرآن، وحتى تكون لهذه المماثلة مصداقية واقعية يرى حاج حمد بأن القرآن يعد لوحده فقط معادلاً موضوعياً للوجود الكوني وحركته. ففي كتاب الكون يقرأ الإنسان آيات الله المحسوسة، بينما كتاب القرآن يحوي بداخله تلك القضايا كلها، إذ تشكل آياته مداخل معرفية في معرفة نشأة الخلق والسنن والنواميس التي تنبني عليها الحركة الكونية، وإشارات وتوضيحات عن المخلوقات في علاقة بعضها مع بعض وعن الأرض والسماء والجبال والنبات والشمس والقمر... وبهذا فالقرآن يحوي بداخله الكون كله ويحوي الزمان والمكان، وهذا أمر طبيعي إذا أخذنا بعين الاعتبار أن القرآن — كلام خالق الكون برمته.

ولذلك فما أتاه الله لمحمد أكبر مما أتاه لكل الرسل قبله، قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾ (الطلاق، ١٢)، ففي هذه الآيات يتحدث الله سبحانه عن خلق السموات والأرض أي سبعاً من السماوات وسبعاً من الأرضين، ثم يضاهي ما بين خلقه لهذا الوجود الكوني السباعي ومنهج الخلق، فالخلق قد خلق بالحق، فالحق مبثوث في الخلق وكيفية المعاني المتولدة عنه، فالله كما هو خالق فهو عليم، فحين تتم المقابلة بين الخلق والعلم على المستوى الإلٰهي (الخلاق العليم) تتم المقابلة بين الخلق والعلم على مستوى العطاء الإلٰهي للإنسان، فتكون المنة الإلٰهية بقرآن عظيم يقابل بالوعي الخلق السباعي العظيم. إن حاج حمد ينظر إلى الوحدة العضوية والبنائية للقرآن لا بمعزل عن البنائية الكونية، فكلتا البنيتين تفضي إحداهما إلى الأخرى، ومن هنا جاءت دعوته المنهجية للجمع بين القراءتين، قراءة في كتاب الكون وقراءة في كتاب القرآن، فلا غنى للقراءة الأولى عن الثانية والعكس صحيح.

انظر: **منهجية القرآن المعرفية**، م.س. الفصل الأول: خصائص القرآن المنهجية والمعرفية.

نَعْلَمُونَ * وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ * قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ ۖ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ * قَالَ يَٰٓـَٔادَمُ أَنۢبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ ۖ فَلَمَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ * وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ * وَقُلْنَا يَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ (البقرة، ٣٠-٣٥).

ثم ينتقل السياق القرآني في سورة البقرة لمخاطبة قبائل بني إسرائيل:

﴿يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ٱذْكُرُوا۟ نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا۟ بِعَهْدِىٓ أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّٰىَ فَٱرْهَبُونِ * وَءَامِنُوا۟ بِمَآ أَنزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُونُوٓا۟ أَوَّلَ كَافِرٍۭ بِهِۦ ۖ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا وَإِيَّٰىَ فَٱتَّقُونِ * وَلَا تَلْبِسُوا۟ ٱلْحَقَّ بِٱلْبَٰطِلِ وَتَكْتُمُوا۟ ٱلْحَقَّ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ * وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱرْكَعُوا۟ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ * أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ (البقرة، ٤٠-٤٤)

ثم ينسخ الله تجربة بني إسرائيل ويتحول الخطاب إلى الأميين العرب بداية من الآية ١٠٤ في سورة البقرة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقُولُوا۟ رَٰعِنَا وَقُولُوا۟ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُوا۟ ۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ * مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ * مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ * أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ * وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ ۖ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة، ١٠٤-١٠٩).

إن النسخ هنا يعني نسخ حالة تاريخية بحالة أخرى، أي نسخ التجربة الإسرائيلية القبلية بتجربة الأميين العرب المؤسسة لعالمية الدين، فليس في القرآن ناسخ ومنسوخ وهذا مجاله دراسة أخرى منفصلة(*).

حين نسخ الله تجربة بني إسرائيل وتحول بخطابه إلى العرب، فقد جاء

(*) النسخ من الآليات المعتمدة في تفسير القرآن عند جمهور المفسرين وكذلك الأصوليين والفقهاء وغيرهم، ويعد من القواعد المنهجية الأساسية التي انبنت عليها العلوم الشرعية، وقد تم التأليف في باب النسخ منذ وقت مبكر. وقد عرفوا النسخ بأنه رفع حكم شرعي بدليل شرعي آخر، فالحكم المرفوع يسمى المنسوخ، والدليل الرافع للحكم يسمى بالناسخ. وجعلوا للنسخ شروط وهي: أن يكون الحكم المنسوخ شرعياً — أن يكون الدليل على نسخ الحكم دليلاً شرعياً — أن لا يكون الخطاب المنسوخ حكمه مقيداً بزمن ووقت معين. كما أنهم قسموا النسخ إلى ثلاثة أقسام:
القسم الأول: نسخ التلاوة والحكم معاً. القسم الثاني: نسخ التلاوة مع بقاء الحكم. القسم الثالث: نسخ الحكم وبقاء التلاوة.
وقد ذهب البعض إلى القول بأن القرآن يُنسخ بالسنّة، وإلى غير ذلك من الأقوال المتعلقة بموضوع النسخ. فالدلالة المفهومية لكلمة النسخ عند حاج حمد من خلال القرآن هي «استبدال حالة تاريخية أو عقلية بحالة أخرى مغايرة، وليس إبطالاً لبعض الآيات أو إسقاطاً لها». فبعثة محمد وبنزول القرآن، تم نسخ مرحلة الخطاب الحصري المرتبط بقوم معينين، بخطاب عالمي يتسع لكافة الناس جميعاً وبرسول بُعث للناس جميعاً، فرسالة الإسلام موجهة للعالمين.. بينما اليهودية والنصرانية محصورة كخطاب في شعب بني إسرائيل، فالنسخ هنا هو نسخ رسالات وليس نسخ آيات من داخل القرآن، فهذا هو الإطار الذي جاءت من خلاله آية النسخ في سورة البقرة قال تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ (١٠٦)، وعليه فالإسلام جاء ناسخاً لشرعة الإصر والأغلال بشرعة التخفيف والرحمة، كما أن القرآن قد نسخ بفعل هيمنته ما حُرِّف في الكتب السابقة، وهكذا فعملية النسخ في القرآن هي تصحيح وتصويب لما قبله من الكتب التي لحقها التزييف والوضع والتبديل، فلا يمكن بأي حال تعطيل آية من آيات القرآن وفقاً للفهم المغلوط لكلمة النسخ، الذي تشكل «نتيجة الدلالة العربية الذهنية في مرحلة عصر التدوين». فكل آيات القرآن اليوم سارية المفعول كما هو الأمر في السابق. ويرفض حاج حمد رفضاً قاطعاً أن ينسخ القرآن بالسنّة، فالقرآن هو طريقنا لمعرفة الصحيح من السنّة، فعلى الناس أن تستفتي القرآن في ما نسب إلى الرسول من أقوال.
انظر: منهجية القرآن المعرفية، ، مرجع سابق، ص ٩٩-١٠٠.

مضمون النسخ ودلالاته واضحة من حيث توجيه اللّه للعرب ألاّ يسألوا رسولهم تلك المعجزات الخارقة للطبيعة التي كانت لموسى وقومه (الآية ١٠٨)، مع إحاطة آية النسخ رقم (١٠٦) بآيات سابقة عليها ولاحقة لها تحذر المؤمنين من كيد اليهود الذين لا يودون أن يتنزل على المؤمنين فضل من ربهم واللّه يختص برحمته من يشاء.

ومن بعد هذه المراحل التاريخية المتدرجة في الخطاب الإلٰهي (آدم–بنو إسرائيل– الأميون العرب) يبشر اللّه بظهور الهدى ودين الحق على الدين كله وبموجب الآيات في سور التوبة (٣٢–٣٣) والفتح (٢٨) والصف (٨–٩) كما أوردنا في بداية المقدمة(*).

بنظرة عامة نكتشف أربع مراحل للخطاب الإلٰهي الموجه للبشرية، بما يعني أن اللّه سبحانه وتعالى يتعامل مع صيرورة الزمان والمكان، ويلف بغيبه جدل الإنسان والطبيعة؛ فمفهوم التعامل مع التغيرات هو مفهوم وارد في القرآن بحكم هذا السياق.

ثم حين نتعمق أكثر في علاقة الغيب بجدل الصيرورة والمتغيرات، نجد اختلافاً كبيراً في نهج الخطاب الإلٰهي لليهود عنه في نهج الخطاب الإلٰهي للأميين العرب، بحيث يمكننا أن نفهم معنى التعامل الإلٰهي مع المتغيرات والصيرورة من جهة وحقيقة الإسلام الناسخ لليهودية من جهة أخرى، فلكل مرحلة من مراحل الخطاب الإلٰهي المتفاعل مع المتغيرات شرعته ومناهجه؛ فحين نبحث في المسار الديني المتعلق ببني إسرائيل مقارنة مع المسار الديني المتعلق بالمسلمين، نجد اختلافاً في النهج العام وطبيعة الشرائع المقررة، وذلك تحقيقاً لقوله تعالى:

﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَـٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ

(*) للتوسع حول هذه المراحل الأربع، يراجع كتاب **الحاكمية** للمؤلف، الصادر عن دار الساقي، ط١– ٢٠١٠.

﴿فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ (المائدة، ٤٨).

الإشارة الخطرة هنا هي في صياغة العبارة (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً) وليس (لكل جعلنا شرعة ومنهاجاً)، وكذلك ليست العبارة (لكل منكم جعلنا) فالآية تربط الجعل الإلٰهي للشرعة والمناهج بـ (منكم) أي من واقعكم وتركيبتكم، وهذه من دلالات التعامل مع المتغيرات وتفاعل الغيب مع جدل الواقع.

حين نحاول حصر الفوارق ما بين المسار الديني اليهودي والمسار الديني الإسلامي تتكشف لنا الجوانب التالية التي نأتي عليها بشكل مقارن:

أولاً:

أ) في الخطاب الإلٰهي لبني إسرائيل نجد أن النص يتجه للمخاطبة (القبَلية) مثل:

﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَوْفُوا بِعَهْدِي أُوفِ بِعَهْدِكُمْ وَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ﴾ (البقرة، ٤٠).

ويمتد هذا الخطاب القبلي التخصيصي إلى محاورة موسى لفرعون ليأذن بخروج بني إسرائيل:

﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا فِرْعَوْنُ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ * حَقِيقٌ عَلَىٰ أَن لَّا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُم بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ (الأعراف، ١٠٤ و١٠٥).

ـ المقابل

أ- في الخطاب الإلٰهي لمحمد - عليه وعلى سائر الأنبياء الصلاة والسلام - نجد أن النص يتجه إلى خطاب «أمي» هو فوق القبيلة، وخطاب

«عالمي» هو فوق الأمية. فالخطاب الأمي واضح في سورة الجمعة:

﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ وَءَاخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا۟ بِهِمْ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ذَٰلِكَ فَضْلُ ٱللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾ (الجمعة، ٢-٤).

غير أن اللّه قد خص قوم محمد بالذات من بين الشعوب الأمية الأخرى بسؤالهم عن مصير القرآن:

﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ ۖ وَسَوْفَ تُسْـَٔلُونَ﴾ (الزخرف، ٤٤).

فهنا خطاب قومي بالمسؤولية العربية عن القرآن، غير أنه خطاب يأتي مشمولاً بخطاب أمي متسع للشعوب الأمية التي تلحق بالإسلام من بعد العرب (وآخرين منهم لما يلحقوا بهم)، وقد لحقوا من بعد الانتشار العربي بالإسلام ما بين المحيطين، الهادي شرقاً والأطلسي غرباً.

ثم يندمج الخطاب الإلٰهي للمسلمين من المسؤولية العربية إلى الأمية وإلى العالمية:

﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ ۖ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف، ١٥٨).

هنا يجب أن نتوقف قليلاً لنوضح إشكالية تحيط بدلالة معنى الأميين، فهل تعني الأمية (الأميين) هنا غير (الكتابيين) الذين تنزل عليهم وحي سابق من السماء؟ أم تعني غير (الكاتبين) الذين لا يخطون ولا يرسمون الحروف ولا يقرأون بها؟ فإذا اتجه معنى الأميين لغير (الكتابيين)، وضح لنا فهم الظهور الإسلامي بوصفه مقيداً إلى حالات الشعوب التي لا تتبع كتاباً سماوياً، ثم نشرع في معالجة إشكالية العالمية والخطاب للناس كافة وما يقصد بحتمية ظهور الهدى ودين الحق. أما إذا اتجه معنى الأميين إلى حالات عدم التمكن من الكتابة فسنبحث في الإشكاليات الأخرى التي يثيرها هذا المعنى، خصوصاً أن الناس قد درجوا على استخدام هذا المعنى الأخير، أي الأمية، بمعنى عدم

معرفة الخط، ولذلك يطلقون على المدارس الابتدائية لتعليم الخط (مدارس محو الأمية).

حين نلجأ لاستخدام منهج تفسير القرآن بالقرآن، محاولين اكتشاف دلالات الألفاظ ومدلولات المعاني كما يستخدمها القرآن في نصوصه، وليس بالضرورة كما يستخدمها العرب — معنى لا لفظاً؛ فاللفظ واحد ولكن قد تختلف الدلالات ما بين الاستخدام الإلهي الذي يرتقي بقيمة النص الدلالية إلى درجة (الاصطلاح) وما بين الاستخدام العربي البدوي، الذي يستخدم اللفظ نفسه بطريقة شاعرية لا تحقق أقصى حالات ضبط المدلولات، نجد أن القرآن يعطي لمعنى الأميين دلالة غير «الكتابيين» وليس غير «الكاتبين»، وذلك حين نحلل مضمون الآيات التالية:

﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّآ أَمَانِيَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (البقرة، ٧٨).

فالإشارة هنا إلى اليهود الذين عرفوا بالقراءة والكتابة في مجتمع المدينة (يثرب)، إذ يصف اللّه بعضهم بالأميين لا من زاوية جهلهم القراءة والكتابة، ولكن من زاوية جهلهم التوراة التي يؤولون نصوصها تأويلاً ذاتياً محرفاً، تأويلاً ظنياً، أي كحالة من لا يعرف التوراة، حالة الأميين غير الكتابيين وليس غير الكاتبين.

ثم في آية أخرى يضع اللّه تعبير الأميين في مقابل الكتابيين وليس الكاتبين:

﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ * فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّۦنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ * إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ وَيَقْتُلُونَ ٱلنَّبِيِّۦنَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ ٱلَّذِينَ يَأْمُرُونَ بِٱلْقِسْطِ مِنَ ٱلنَّاسِ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ (آل عمران، ١٩-٢١).

فالمقابلة بين الذين (أوتوا الكتاب) من اليهود و(الأميين العرب) الذين لا ينتمون إلى التوراة. وبسبب من عدم انتماء العرب وغيرهم إلى التوراة استحل اليهود أموال العرب والشعوب الأخرى تحت التوهم الخرافي بأزلية التفضيل الإلهي لهم بوصفهم المتنزل عليهم الكتاب:

﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِن تَأْمَنْهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُم مَّنْ إِن تَأْمَنْهُ بِدِينَارٍ لَّا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَيْسَ عَلَيْنَا فِي الْأُمِّيِّينَ سَبِيلٌ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (آل عمران، ٧٥).

فالمقابلة دائماً تأتي بين اليهود (الكتابيين) وغير اليهود (الأميين)، ثم يدقق معنى الأمي خارج النص القرآني بما كانت عليه الحالة الحضارية والثقافية للعرب قبل الإسلام وحين الإسلام، إذ يبين ما لدينا من مراجع. إن ظهور الخط العربي يعود إلى القرنين الثالث والرابع الميلاديين، وأن نضج الكتابة العربية يمتد إلى القرنين السادس والسابع؛ فالعرب لم يكونوا أميين بمعنى الافتقار إلى الخط والرسم، بل كانوا أمة المعلقات الشهيرة بخط عربي، وكانوا أمة الحسابات التجارية، كلما اتجهوا في الشتاء جنوباً لشراء منتجات آسيا وإفريقيا، وكلما اتجهوا في الصيف شمالاً للمقايضة. مع ذلك وصفهم الله في سورة الجمعة بالأميين الذين بعث فيهم رسولاً من تلك الصفات ذاتها، غير الكتابيين، ثم حدد الله — سبحانه — أن أمماً أخرى من تلك الصفات ذاتها أيضاً — غير كتابية أو ليست يهودية أونصرانية — ستلحق بهم، راجعاً بتحقيق النبوءة في سورة الجمعة إلى سلطانه هو، سبحانه، بوصفه العزيز الحكيم.

﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ * وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * ذَٰلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَاةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا ۚ بِئْسَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ

لَا يَهْدِي ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ * قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ هَادُوٓا۟ إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ (الجمعة، ١-٦).

تتحدد المعاني هنا بفضل اللّه الذي منَّ به على غير الكتابيين اليهود، أي الفضل الذي منَّ به على الأميين العرب مع إشارة ضمنية إلى أميين آخرين لم يلحقوا بعد بالأميين العرب ولكنهم لاحقون، بما يتجه إلى الشعوب الأخرى غير الكتابية، وقد تحققت نبوءة سورة الجمعة باستيعاب الإسلام لهذه الشعوب ذات الحضارات العريقة — ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً —. وقد أشارت الآيات في ما يلي منّة اللّه على الأميين إلى إدانة اليهود الكتابيين، فاللّه قد بعث الرسول الأمي بين الأميين ليعلّمهم الكتاب لا الكتابة.

تلك هي مرحلة الانتشار الجغرافي للإسلام والمقيدة تعييناً بحالة الشعوب غير الكتابية، وهذا ما حدث تاريخياً من جهة استيعاب الجغرافية الإسلامية للشعوب غير الكتابية كافة ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً، وعلى امتداد منطقة الوسط من العالم القديم(*)، وهذا أيضاً ما حدث تاريخياً

(*) يعترض حاج حمد على القول بوسطية الإسلام الفكرية والسياسية... ومن بين أبرز القائلين بهذه الدعوة والعاملين على تشكيل ما يسمى بتيار الوسطية، نجد الدكتور يوسف القرضاوي الذي بنى منهج جل أفكاره على قاعدة الوسطية، بل جعلها من الخصائص العامة للإسلام، فهو يعرِّف الوسطية بأنها التوسط والتعادل بين طرفين متقابلين أو متضادين بحيث لا يطغى أحدهما على الآخر، وقد أصدر مؤخراً كتاباً تحت عنوان «كلمات في الوسطية ومعانيها».
والحقيقة أن فهم الإسلام على أنه وسط بين طرفين، قد اتسع مع الأسف بين صفوف الناس.
«إن القرآن كتاب منهجي له ضوابطه المعرفية وحلاله وحرامه البيّن وأوامره ونواهيه. فالوسطية الفكرية والسياسية والعقائدية نقيضة للقرآن منهجياً ومعرفياً؛ فـ«الأمة الوسط» في فكر حاج حمد إطار جغرافي للإسلام امتد ما بين الأرض المحرمة «مكة» في اتجاه الأرض المقدسة «الشام الكبير بما فيها القدس» وقاعدة ديمغرافية بخروج الأميين من العرب بعد أن تحوَّلوا إلى كتابيين من مكة في اتجاه بيت المقدس، قال تعالى: ﴿وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا...﴾ (الأنعام، ٩٢).
وقد أنيطت الأمة الوسط بمهمة الشهادة على الناس قال تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ (البقرة، ١٤٣). وهذه الشهادة =

= لا صلة لها بالوسطية الفكرية، إذ ارتبطت بالخروج الجغرافي والبشري إلى الناس، وقد ربط هذا الخروج نصاً بمقاتلة اليهود من أهل الكتاب، قال تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (آل عمران، ١١٠). وقد استمر — الخروج — وفقاً لشرعة السيف ووفقاً لمعايير النصرة الإلهية والتدخل الإلهي زمن الرسول وما بعده في زمن أبي بكر الصديق. ولا يعني هذا أنه قد تم أسلمة اليهود والنصارى من أهل الكتاب في الأرض المقدسة بإكراههم بشكل قصري على الدخول في الإسلام، لأن مركز الأمة الوسط تعييناً هو جزيرة العرب، أما القدس والشام فهي امتداد بحكم تغيير القبلة من بيت المقدس إلى البيت الحرام قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ أَتَيْتَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ بِكُلِّ آيَةٍ مَّا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ وَمَا أَنتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ وَمَا بَعْضُهُم بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ﴾ (البقرة، ١٤٥)، فمسؤولية الذكر حصرت في العرب، قال تعالى: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾ (الزخرف، ٤٤). ولهذا لم تتم الأسلمة القسرية في الامتداد المقدس كما تمت في جزيرة العرب بالدعوة وشرعة السيف، حيث لا يجتمع في جزيرة العرب دينان ومركزيتان، وبقي الأمر التحاقاً وليس بالضرورة إلحاقاً قسرياً، وكذلك دفاعاً وتدافعاً، دينياً ووطنياً، ولكن في حالة الاعتداء على المسلمين وأولئك الذين خرجوا كخير أمة باتجاه الأرض المقدسة وما حولها، قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ ۝ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِم بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَن يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج ٣٩-٤٠)

وبعد اكتمال تأسيس الأمة الوسط بإخضاع الشعوب التي تمتد بين مكة وبيت المقدس، تحوَّل الأمر إلى خطاب عالمي بمنطق المجادلة الحسنة، حيث تتضمن عالمية الخطاب التوجه لاستيعاب وتجاوز كل المناهج المعرفية والأنساق الحضارية إظهاراً للهدى ولدين الحق، وهنا يأتي التفاعل الإيجابي والتعايش والتعارف والتسامح مع جميع الكتابيين من يهود ونصارى ومجوس وصابئة. ولهذا وفي مرحلة ما بعد التأسيس وحين يحاول البعض إقصاء المسيحية واليهودية، وكذلك من اليهود والنصارى أنفسهم — خاطبهم الله— بأن اليهود والنصارى على شيء فهي ليست باطلاً محضاً، قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (البقرة، ١١٣)، ثم مد خطابه إلى من أتى بعد اليهود والنصارى أي المسلمين، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَن يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ۝ وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة، ١١٤-١١٥)، وبحكم هذه الآية تمتد حرمة المساجد إلى كل مساجد =

من جهة عدم استيعاب الشعوب الكتابية وتحديداً اليهودية والنصرانية، إذ بقيت على انتماءاتها السابقة مع ملاحظة انتشار المسيحية وتغلغلها في أرجاء جديدة على أطراف العالم الإسلامي الأمي بداية من القرن التاسع عشر.

ثم نأتي إلى ما يثيره هذا المعنى حين يسحب على ما عُرف عن شخصية الرسول، الخاتم الموقر، بوصفه غير قارئ، فالقرآن الكريم لا يوضح الأمر هنا باستخدام تعبير (أمي) وإنما باستخدام تعبير يشير إلى عدم الخط باليمين، ومع تأكيد صفة الأمي الذي لا ينتمي إلى كتاب سماوي سابق:

﴿وَمَا كُنتَ تَتْلُوا۟ مِن قَبْلِهِۦ مِن كِتَـٰبٍ وَلَا تَخُطُّهُۥ بِيَمِينِكَ ۖ إِذًا لَّٱرْتَابَ ٱلْمُبْطِلُونَ﴾ (العنكبوت، ٤٨).

إذاً فالخطاب الإلهي لخاتم النبيين يمتد من المسؤولية القومية إلى الحالة الأمية بالكيفية التي أوضحناها إلى الاتساع العالمي بصيغ متدامجة، وهذا خلاف الخطاب الإلهي الحصري قبلياً لبني إسرائيل.

= العبادة لكل الديانات المختلفة، فسار الأمر كما للآخرين مناسكهم للمسلمين مناسكهم، قال تعالى: ﴿لِّكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا هُمْ نَاسِكُوهُ ۖ فَلَا يُنَـٰزِعُنَّكَ فِى ٱلْأَمْرِ ۚ وَٱدْعُ إِلَىٰ رَبِّكَ ۖ إِنَّكَ لَعَلَىٰ هُدًى مُّسْتَقِيمٍ * وَإِن جَـٰدَلُوكَ فَقُلِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ (الحج، ٦٧-٦٨)

إن كل ما يمس كينونة الأمة الوسط قابل للحوار والمجادلة الحسنة وللتعايش، أما حين تخترق الأمة الوسط من خارجها أو من الداخل فشرعة السيف تجدد نفسها دفاعاً عن الأمة الوسط، وقد حصل هذا في مواجهة الصليبيين والحرب ضدهم والتي استمرت عبر سبع حملات امتدت مابين (١٠٩٥م - ١٢٧٠م) وإلى سقوط غرناطة سنة (١٤٩٢م) وكذلك الحروب الدفاعية ضد المغول والتتار منذ سقوط الخلافة في بغداد سنة (١٢٥٨م). لقد تم دحر الصليبيين واستيعاب المغول والتتار داخل كينونة الأمة الوسط.

واليوم عاد الإسرائيليون مجدداً بعد أربعة عشر قرناً من انبعاث الأمة الوسط، لا ليساكنوا ويعايشوا ولكن لفرض هيمنتهم وإيجاد مركزية أخرى في قلب الأمة الوسط، حيث لا تجتمع مركزيتان ولكن تتعايش الأديان، فالصراع العربي الإسرائيلي اليوم ينبغي أن ينظر له من زاوية منهجية القرآن المعرفية.

انظر: **إبستمولوجية المعرفة الكونية: إسلامية المعرفة والمنهج**، محمد أبو القاسم حاج حمد، دار الهادي، ٢٠٠٤، ط ١، الفصل الخامس: العالمية والتعددية وشرعة السيف.

ثانياً:

ب) حينما وجه اللّه خطابه القبلي لبني إسرائيل للخروج من مصر فإنما أمرهم (بالتوطن) في الأرض المقدسة:

﴿ يَٰقَوْمِ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْأَرْضَ ٱلْمُقَدَّسَةَ ٱلَّتِى كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا۟ عَلَىٰٓ أَدْبَارِكُمْ فَتَنقَلِبُوا۟ خَٰسِرِينَ ﴾ (المائدة، ٢١).

- المقابل

ب) وجّه اللّه سبحانه خطابه للعرب بـ«الخروج» إلى «الناس» كافة وليس التوطن في بقعة محددة:

﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ ۗ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم ۚ مِّنْهُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴾ (آل عمران، ١١٠).

ثالثاً:

ج) اتسم المسار اليهودي/الإسرائيلي بخوارق المعجزات الحسية المنظورة، من ذلك:

١ — التدافع بين موسى والسحرة حين ألقى بعصاه فالتقفت وليس (التقمت) ما يأفكون فجردت أنظار الناس عن متوهم السحر:

﴿ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِىَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ﴾ (سورة الشعراء، ٤٥).

٢ — شق البحر والسير بين جنبيه:

﴿ فَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْبَحْرَ ۖ فَٱنفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَٱلطَّوْدِ ٱلْعَظِيمِ ﴾ (سورة الشعراء، ٦٣).

٣ — تظليلهم بالغمام وإنزال المن والسلوى:

﴿ وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْغَمَامَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْكُمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقْنَٰكُمْ ۖ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾ (سورة البقرة، ٥٧).

٤ – انفجار الينابيع من الصخر:

﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ فَقُلْنَا ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنفَجَرَتْ مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۖ كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ مِن رِّزْقِ ٱللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ (البقرة، ٦٠).

٥ – تحدي العناد الفرعوني بآيات حسية مبصرة:

﴿وَقَالُوا۟ مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِۦ مِنْ ءَايَةٍ لِّتَسْحَرَنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ * فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلطُّوفَانَ وَٱلْجَرَادَ وَٱلْقُمَّلَ وَٱلضَّفَادِعَ وَٱلدَّمَ ءَايَٰتٍ مُّفَصَّلَٰتٍ فَٱسْتَكْبَرُوا۟ وَكَانُوا۟ قَوْمًا مُّجْرِمِينَ﴾ (الأعراف، ١٣٢-١٣٣).

وهناك معجزات حسية أخرى منظورة عديدة.

– **المقابل**

ج) اتسم المسار العربي الأمي الإسلامي بخلوّه من هذا النوع من المعجزات الحسية المنظورة الخارقة، وقد أكد القرآن على هذا الامتناع، من ذلك:

١ – ﴿وَقَالُوا۟ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا * أَوْ تَكُونَ لَكَ جَنَّةٌ مِّن نَّخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُفَجِّرَ ٱلْأَنْهَٰرَ خِلَٰلَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقِطَ ٱلسَّمَآءَ كَمَا زَعَمْتَ عَلَيْنَا كِسَفًا أَوْ تَأْتِىَ بِٱللَّهِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونَ لَكَ بَيْتٌ مِّن زُخْرُفٍ أَوْ تَرْقَىٰ فِى ٱلسَّمَآءِ وَلَن نُّؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تُنَزِّلَ عَلَيْنَا كِتَٰبًا نَّقْرَؤُهُۥ ۗ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّى هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا﴾ (سورة الإسراء، ٩٠-٩٣).

هنا طلب الأميون العرب ينبوعاً كانبجاس الماء من الصخر لقوم موسى كما طلبوا معجزات حسية خارقة أخرى مماثلة، ولكن امتنع اللّه –القدير– عن ذلك.

٢ – وأوضح اللّه – سبحانه – ما كان عليه حال الرسول الموقر حين امتنعت هذه الخوارق من الآيات الحسية:

﴿وَإِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ ٱسْتَطَعْتَ أَن تَبْتَغِىَ نَفَقًا فِى ٱلْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِى

ٱلسَّمَآءِ فَتَأْتِيَهُم بِـَٔايَةٍۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى ٱلْهُدَىٰۚ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ (الأنعام، ٣٥).

وهنا تأكيد إلٰهي جازم بامتناع هذا النوع من الخوارق في المسار الإسلامي، أي أن طبيعة هذا المسار الإسلامي مفارقة نوعياً لطبيعة المسار اليهودي الذي يتطلب الخوارق الحسية، ولذلك حذرنا اللّه العليم من الجهل بالأمر الذي يحبس الخوارق عن طبيعة مسارنا (فلا تكونن من الجاهلين)، بمعنى أن هناك أمراً لو علم لما طلبت الخوارق الحسية، وجاء التأكيد على اختصاص العلم بفهم هذا الفارق في السياق نفسه حين قال اللّه، سبحانه:

﴿ إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ ٱلَّذِينَ يَسْمَعُونَۘ وَٱلْمَوْتَىٰ يَبْعَثُهُمُ ٱللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ (سورة الأنعام، ٣٦)

فحصر «نمط التصديق والإيمان» هنا بحاسة السمع — أي السماع، وليس حتى الاستماع الحسي كما كان لموسى، فالسماع هو من قابلية الوعي (الغيبي) بالإيمان بتحكيم (السمع والأبصار والأفئدة) وليس تحكيم النظر المادي كما كان عليه حال بني إسرائيل، فهنا مرتبة أعلى في العلاقة بين البشر واللّه تتجاوز الحواس المادية، ولهذا رد اللّه الأمر للعلم مرة أخرى في آية لاحقة من بعد أن حذر من الجهل في مبتدأ الآية السابقة:

﴿ وَقَالُوا۟ لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ ءَايَةٌ مِّن رَّبِّهِۦۚ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ قَادِرٌ عَلَىٰٓ أَن يُنَزِّلَ ءَايَةً وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأنعام، ٣٧).

أما حين يعلمنا اللّه بهذا الأمر الذي حذرنا من الجهل به فسنكتشف أن مسار إيماننا باللّه وعلاقتنا به إنما تتم وفق مقومات الإدراك الثلاثي (غيبياً) وليس المنظور المادي حسياً.

لذلك حين أراد اللّه القدير أن يتفضل على الأميين برسالة الإسلام حيث يختص برحمته من يشاء، فقد قدر الأمر نسخاً لما كان عليه مسار بني إسرائيل، وحذرنا منهم تماماً كما حذر آدم من إبليس، ثم طلب اللّه منا أ

نخطئ في فهم الطبيعة النوعية والمميزة لمسارنا الديني القائم على علاقتنا (الغيبية) بالله والقائمة على (الإدراك). فنطلب من رسولنا ما سبق لبني إسرائيل أن طلبوه من موسى كمعجزات حسية:

﴿مَا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ * مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ ۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَمَا لَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا نَصِيرٍ * أَمْ تُرِيدُونَ أَن تَسْـَٔلُوا۟ رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَىٰ مِن قَبْلُ ۗ وَمَن يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَآءَ ٱلسَّبِيلِ﴾ (البقرة، ١٠٥-١٠٨).

هنا سياق إلٰهي محكم من الآيات التي توضح «النسخ» باعتباره تجاوزاً موضوعياً وتاريخياً لنمط المسار الإسرائيلي / اليهودي القائم على الإيمان الحسي المنظور للمعجزات، وباتجاه الإيمان الغيبي القائم على المدارك، ولهذا نهانا الله في السياق نفسه عن طلب الخوارق الحسية، التي طلبت من موسى، والتي كانت تتوافق مع المسار الموضوعي التاريخي للحالة الإسرائيلية، التي هي أكثر تخلفاً عن الحالة الإسلامية ومسارها. وبالرغم من أن بعض المفسرين - رضوان الله عليهم - قد تأولوا وجهاً آخر لمعنى «النسخ» باعتباره نسخاً في آيات القرآن الكريم وليس نسخاً للحالة التاريخية الإسرائيلية ونمطها الديني الحسي كما أوضحنا، حين ربطنا الآيات ربطاً كلياً وعضوياً دون تجزئة السياق، فإننا نأتي بهذا الوجه لمعنى «النسخ» في ما نوضحه ضمن «المقارنة» المتعددة الجوانب بين الإسلام و اليهودية. فنحن من مدرسة لا تعتقد أن هناك آيات في القرآن المقروء تنسخ بعضها بعضاً، وإنما هناك متشابهات صعب على البعض اكتشاف ما يوحد بينها، إما لإشكاليات في استخدام اللغة وإما لعدم الأخذ - حين التفسير - بوحدة الكتاب العضوية، واكتشاف منهجيته الرابطة لكل آياته من الفاتحة وإلى المعوذتين، أو نتيجة الأخذ ببعض الأحاديث التي تبدو متعارضة مع صريح القرآن دون التدقيق الكافي في هذه الأحاديث وصحة

نسبتها إلى الرسول عليه الصلاة والسلام. فخلاصة أمرنا —من بعد ما بيناه — أن النسخ يعني تجاوزاً لحالة دينية تاريخية قائمة على المدرك الحسي إلى علاقة قائمة على المدرك الغيبي وقوى الوعي الثلاثي سمعاً وبصراً وفؤاداً، فلزم أن ينهانا الله عن طلب ما كان لقوم موسى من معجزات في سورة البقرة. وكما حذر من الجهل بهذا الأمر في سورة الأنعام، وأكد لنا على امتناع المعجزات في سورة الإسراء، فهذه سور عدة أحكمت هذا المعنى للنسخ التاريخي، وردَّت اكتشاف الأمر به إلى العالم الذي يعني اكتشاف الفارق بين المسارين، وسنوضح لاحقاً حكمة هذا الفارق.

كذلك نود أن نشير إلى أن البعض ممن يجهلون هذا الفارق وحذرهم الله من الجهل به قد انساقوا وراء «حتمية» «عصبوية» ظناً منهم أن خلو الرسالة الإسلامية من المعجزات الحسية إنما يقلل من مرتبة الرسول صلى الله عليه وسلم إزاء مراتب الرسل الآخرين من الذين أوتوا بهذه الخوارق، وبالذات موسى وعيسى، صلوات الله عليهما، فنسبوا للرسول الموقر معجزات حسية، وما أدركوا أنهم بذلك يقللون من شأن خاتم النبيّين بجهلهم — الذي حذر منه الله — بالطبيعة والنوعية المفارقة للإسلام. وسيتضح ذلك من الكشف عن الجوانب المقارنة بين الديانتين الناسخة الإسلامية والمنسوخة اليهودية.

رابعاً:

د) اتسم التشريع الإلـهي لبني إسرائيل بالعقوبات الحسية الغليظة التي وصفها الله بأنها «إصر وأغلال» والتي امتدت إلى تحريم ما هو حلال بطبيعته، وذلك نتيجة ظلمهم وطغيانهم، ويمكن توضيح الأمر على النحو التالي:

١ — ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَـٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا * وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ ۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَـٰفِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ (سورة النساء، ١٦٠-١٦١).

٢ — حين تحلَّلوا من قيود السبت وغضب الله عليهم مسخهم إلى قردة:

﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ (البقرة، ٦٥).

وكذلك إلى قردة وخنازير:

﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ ٱللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ﴾ (المائدة، ٦٠).

٣ – ويمضي العقاب الحسي الخارق إلى نتق الجبل فوقهم:

﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُۥ وَاقِعٌۢ بِهِمْ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأعراف، ١٧١).

وكذلك:

﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ خُذُوا۟ مَآ ءَاتَيْنَٰكُم بِقُوَّةٍ وَٱذْكُرُوا۟ مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (البقرة، ٦٣).

٤ – ويمضي العقاب الحسي الخارق إلى درجة الصعق والموت ثم البعث في الدنيا من جديد:

﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَٰمُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ ٱلصَّٰعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ * ثُمَّ بَعَثْنَٰكُم مِّنۢ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة، ٥٥–٥٦).

٥ – وتمضي إصر التشريعات وأغلالها التي جعلها اللّه على الإسرائيليين إلى مستوى لا ينظر معه إلى قتل النفس بصيغة (المفرد) بحيث تقبل الفدية وإنما قتل النفس الواحدة هو كالقتل الجماعي:

﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا ۚ وَلَقَدْ جَآءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم بَعْدَ ذَٰلِكَ فِى ٱلْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ * إِنَّمَا جَزَٰٓؤُا۟ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِى ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓا۟ أَوْ يُصَلَّبُوٓا۟ أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَٰفٍ أَوْ يُنفَوْا۟ مِنَ ٱلْأَرْضِ ۚ ذَٰلِكَ لَهُمْ خِزْىٌ فِى ٱلدُّنْيَا ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْءَاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (المائدة، ٣٢–٣٣).

وقد طبق سيد الأنصار في المدينة المنورة (سعد بن عبادة) هذا النص التشريعي المعمول به في التوراة عليهم حين حاربوا اللّه ورسوله في غزوة الخندق وحلفهم مع الأحزاب، وهو نص وارد بحق اليهود وليس المسلمين، إلا أن بعض الفقهاء قد استمد منه تشريعاً يوصف (بحد الحرابة) طبقه على المسلمين دون الرجوع إلى مبتدأ الآيات الدالة على خصوصيته التشريعية اليهودية كنوع من الإصر والأغلال، تماماً كالنص في ما يختص بالقتل الجماعي ضمن الحالة الفردية حيث لا تقبل الفدية.

٦ — ويتخذ اللّه تشريعاً للإسرائيليين يقتضي معه (المماثلة)، فلا يتم القبول بعقوبة قياسية أو تعذيرية تؤخذ بالاجتهاد، وإنما الجزاء من طبيعة العمل نفسه وليس من جنسه:

﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ۞ وَقَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ ۖ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (المائدة، ٤٥-٤٦).

فأصل هذا التشريع كان عليهم من قبل عيسى، عليه الصلاة والسلام، ونكتشف فيه أن عفوهم في حال الجروح لا يعتبر صدقة وإنما (كفارة) —(فمن تصدق به فهو كفارة له)، والفارق بين الكفارة والصدقة، أن الكفارة إنقاص من سيئات في حين أن الصدقة هي إضافة حسنات، وما ذلك إلاّ لأن الإسرائيلي الذي شق له البحر وتدنى له المن والسلوى وظلل بالغمام وانبجس له الماء من الصخر لا يعامل في حال العقوبات والغضب الإلهي عليه إلاّ بما يماثل العطاء الحسي الخارق، فهذه من تلك، ولذلك جعلت صدقته كفارة لأن المطلوب منه مماثل لما أعطي له، وهو دائماً — أي الإسرائيلي — في ما يعطيه دون مستوى ما يأخذ. بينما اللّه يشرّع لعفو المسلم في الدم بوصف هذا العفو صدقة لا كفارة:

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ بَعۡدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٞ﴾ (سورة البقرة، ١٧٨).

فهنا أشار اللّه إلى مبدأ (التخفيف) في التشريع على المسلمين، وجعل الفدية إتباع بمعروف وإحسان.

٧ – قد أكد اللّه على هذه الإصر والأغلال بحق اليهود حين لجأ إليه موسى وقومه اعتذاراً عن عبادة العجل، سائلين اللّه التخفيف فأوضح اللّه لهم استمرار الإصر والأغلال كعقاب حسي خارق يماثل العطاء الإعجازي الحسي الخارق إلاّ أن يتبعوا النبي الأمي الذي تتميز شرعته بالتخفيف المقرون بالرحمة وبالعالمية، فكان هذا مبتدأ الإشعار لليهود بنسخ المسار الديني التوراتي، ونسخ الشريعة التوراتية وإصرها وأغلالها، كما أوردنا في سورة البقرة (الآيات من ١٠٥ إلى ١٠٨)، وقد كان حوار اللّه مع موسى والسبعين رجلاً على النحو التالي في سياق الآيات:

﴿وَٱخۡتَارَ مُوسَىٰ قَوۡمَهُۥ سَبۡعِينَ رَجُلٗا لِّمِيقَٰتِنَاۖ فَلَمَّآ أَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ قَالَ رَبِّ لَوۡ شِئۡتَ أَهۡلَكۡتَهُم مِّن قَبۡلُ وَإِيَّٰيَۖ أَتُهۡلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآۖ إِنۡ هِيَ إِلَّا فِتۡنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهۡدِي مَن تَشَآءُۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغۡفِرۡ لَنَا وَٱرۡحَمۡنَاۖ وَأَنتَ خَيۡرُ ٱلۡغَٰفِرِينَ * وَٱكۡتُبۡ لَنَا فِي هَٰذِهِ ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ إِنَّا هُدۡنَآ إِلَيۡكَۚ قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُۖ وَرَحۡمَتِي وَسِعَتۡ كُلَّ شَيۡءٖۚ فَسَأَكۡتُبُهَا لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ وَيُؤۡتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلَّذِينَ هُم بِـَٔايَٰتِنَا يُؤۡمِنُونَ * ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلۡأُمِّيَّ ٱلَّذِي يَجِدُونَهُۥ مَكۡتُوبًا عِندَهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَٱلۡإِنجِيلِ يَأۡمُرُهُم بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَىٰهُمۡ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنۡهُمۡ إِصۡرَهُمۡ وَٱلۡأَغۡلَٰلَ ٱلَّتِي كَانَتۡ عَلَيۡهِمۡۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُواْ ٱلنُّورَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡمُفۡلِحُونَ﴾ (سورة الأعراف، ١٥٥–١٥٧).

فبموجب هذه الآيات جعل اللّه التخفيف والرحمة، ووضع تشريعات الإصر والأغلال وقفاً على الرسول النبي الأمي باعتبار الإسلام ناسخاً لليهودية ومفارقاً لمسارها، وبما توضحه هذه المقارنات، كما بشرهم اللّه في تلك الوقفة نفسها على الجبل بعيسى عليه الصلاة والسلام، وجعله حلقة وسطى ما بين موسى ومحمد (مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل).

- المقابل

د)

١ - اتسم التشريع الإسلامي بالتخفيف ووضع الإصر والأغلال كما أشار اللّه لبني إسرائيل في وقفة الجبل، وليحل أيضاً تلك الطيبات التي حرمت عليهم، وليتجه بالدعوة اتجاهاً عالمياً؛ لهذا جاء تصديق الوعد الإلٰهي في الآية المتصلة بوقفة الجبل من بعد البشارة بالنبي الأمي وشرعته المخففة والناسخة للشرعية اليهودية:

﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْىِۦ وَيُمِيتُ فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِّ ٱلْأُمِّىِّ ٱلَّذِى يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَـٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ (الأعراف، ١٥٨).

٢ - باتجاه سنة الرسول العملية نحو التخفيف والرحمة في التشريع تأكيداً للبشارة به في سورة الأعراف وتحقيقاً وتبايناً لمنهج القرآن، تأكد لليهود أنه - أي الرسول الموقر - هو النبي الأمي المبعوث إلى الناس كافة والقائم على الشريعة المخففة، فجعلوا همهم الطعن في أهم علامتين من علامات الرسالة الإسلامية. وذلك بالطعن في شرعتها المخففة وفي عالميتها، فعبر الطعن في هذين الأمرين بالذات يحاولون إبطال جوهر الرسالة الإسلامية الناسخة لهم ولدورهم ولدينهم، ولقد حذرنا اللّه - سبحانه - كثيراً من هذا التوجه اليهودي حين ذكر في مبتدأ آية النسخ:

﴿مَّا يَوَدُّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَـٰبِ وَلَا ٱلْمُشْرِكِينَ أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم مِّنْ

خَيْرٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ﴾ (البقرة، ١٠٥).

ومع هذا التحذير الإلٰهي لنا والذي يماثل تحذيره لآدم من إبليس وقعنا في الخطأ ما دس علينا وبالذات حين نسب إلى الرسول تنفيذه لأحكام هي من نوع الإصر والأغلال وليست واردة في القرآن الكريم، ولم ننتبه نحن إلى مغزى هذا الدس الذي يمضي لأبعد من قيمة الأحكام نفسها، فالمقصود به في النهاية البرهان على أن محمداً يتبع ما كانت عليه شرعة اليهود، وبالتالي ليس هو النبي الأمي الناسخ لشرعتهم بشرعة التخفيف، وبالتالي تبطل عالميته، وعليه لا بد من مراجعة بعض هذه التشريعات المدسوسة علينا دون أن نتنبه إلى خطورة مغزاها؛ وبالذات في ما يتصل بالرجم.

أما ما حدث في المدينة المنورة يوم الأحزاب من تطبيق لحد (الحرابة) على اليهود والمنصوص عليه في سورة (المائدة، ٣٣) فهو تطبيق لنص التوراة عليهم بعد أن رفضوا الإسلام، وقد أوكل الرسول الحكم عليهم بنص التوراة إلى سيد الأنصار سعد بن عبادة، ولم يتول الأمر هو شخصياً، لأن طبيعة الحكم ليس من شرعته المخففة.

٣ - تبعاً لنسخ الإسلام الإصر والأغلال فقد وضع منطق التكفير والكفارة نهائياً عن المسلمين إلاّ في حالتين فقط، تمس الأولى منهما القسم زوراً بالذات الإلٰهية (المحرمة)، وتمس الثانية مخالفة أحكام (التحريم) في الأرض المحرمة:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَٰلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (المائدة، ٨٩).

أما النص على الكفارة الثانية:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا

قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيَۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا لِّيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِۦ عَفَا ٱللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنتَقِمُ ٱللَّهُ مِنْهُ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ ذُو ٱنتِقَامٍ﴾ (المائدة، ٩٥).

فالتكفير يلحق بالمسلمين في هاتين الحالتين فقط، وهما مما يمس بالذات الإلٰهية المحرمة والبيت المحرم، أما عدا ذلك فيكفر اللّه نفسه السيئات عن المسلمين بما يصيبهم به من نقائص في صحة أو مال أو ولد:

﴿إِن تُبْدُوا۟ ٱلصَّدَقَٰتِ فَنِعِمَّا هِىَ وَإِن تُخْفُوهَا وَتُؤْتُوهَا ٱلْفُقَرَآءَ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَيُكَفِّرُ عَنكُم مِّن سَيِّـَٔاتِكُمْ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (البقرة، ٢٧١).

تلخيص الفوارق بين المسارين الدينيين، اليهودي والإسلامي

	الإسلام	اليهودية
١	خطاب عالمي إلى الناس كافة يتدرج في إطار واحد من مسؤولية عربي إلى حالة أمية إلى ظهور كلي للدين.	خطاب قبلي محصور في بني إسرائيل.
٢	يقوم الإسلام على الخروج إلى الناس كافة.	تقوم اليهودية على التوطين في الأرض المقدسة.
٣	يرتبط تنزيل القرآن بالأرض المحرمة غير قابل للتحريف، ويعتبر مرجعاً لكل أشكال الوحي المتقدم زمانياً عليه.	يرتبط تنزيل التوراة بالأرض المقدسة حيث تتدنى درجتها عن الأرض المحرمة.
٤	تعتمد العلاقة مع اللّه على المدركات الغيبية بقوى الوعي الثلاثية سمعاً وبصراً وفؤاداً ودون خوارق حسية.	تعتمد العلاقة مع اللّه على الحواس المنظورة والمعجزات الخارقة.

٥	يعتمد التشريع على التخفيف والرحمة.	يرتبط التشريع بالإصر والأغلال.
٦	ينسخ منطق التكفير ويؤخذ بمنطق العفو والصدقة.	الارتباط بمنطق التكفير.
٧	القرآن ناسخ للتوراة وأمة المسلمين ناسخة لأمة بني إسرائيل.	التوراة منسوخة بالقرآن والإسرائيليون نسخوا بالمسلمين.

هذه هي الفوارق الجوهرية بين الديانتين، وبالتالي ينبغي على الفكر الإسلامي أن يتعمق في معاني عالمية الإسلام ضمن تدامج أطره بداية بالمسؤولية العربية والمحتوى الأمي والاتساع ضمن وعد الظهور الكلي للدين، مع ربط العالمية بشرعة التخفيف والرحمة وعدم الأخذ بما كان في شرائع الدين اليهودي المتجه نحو القبلية والمدركات الحسية، وبذلك نصل إلى فهم (النظام الديني الإسلامي) وأبعاده الفكرية والفلسفية، مع إعادة النظر في القرآن الكريم والمجيد والمكنون وفق هذه المعطيات، فالإسلام هو دين الحاضر والماضي، وأهمية هذه المقارنة أنها توضح آفاق المكنون الإسلامي للمستقبل، أي التعاطي الحضاري الجديد مع الإسلام باتجاه ظهوره كمنهاج للهدى ودين الحق كله. وبهذا يجمع اللّه لنا في كتابه الخاتم لكل الكتب والمصدق لها ما بين الثابت والمتحول في الزمان والمكان.

أمامنا الآن التأكيد على الاتجاه العالمي للإنسان المسلم انطلاقاً من المسؤولية العربية واحتواء للإطار الأمي وتطلعاً للعالم كله،وذلك بروح حضارية تستجيب لشرعة التخفيف والرحمة وتتفاعل في سبيل التجاوز الإيجابي مع كل الحضارات والثقافات والأفكار والأطر الإيديولوجية بهدف ترقيتها باتجاه النظام الديني الإسلامي، ولا يكون ذلك ممكناً إلا بتجاوز الانغلاق (العصبوي) المحدود في إقليميته الجغرافية –البشرية والذي يتخذ من الدين نهجاً إيديولوجياً موروثاً دون الانفتاح عليه كإطار معرفي متقدم. فأمامنا

مسؤولية إعادة قراءة الواقع الحضاري العالمي كله من خلال القرآن تمهيداً لمرحلة الظهور الكلي للهدى ودين الحق. والله دائماً هو الموفق.

فمن علامات توفيقه الأساسية أن جعل لنا هذا القرآن محتوى وعي كوني نستدرجه بقوى الوعي الثلاثي، سمعاً وبصراً وفؤاداً، فنستجيب به استجابة حضارية متقدمة لكافة أزمات التطور البشري، خصوصاً أن القرآن قد نسخ مراحل النظر الحسي في مدركات البشرية، وأطلق قوى الوعي الإنساني التي تتكشف كل يوم عن مناهج جديدة في المعرفة التي يقابلها القرآن بالكشف عن مكنونات جديدة أيضاً.

هكذا يتضح أن التعامل الإلٰهي مع الصيرورة التاريخية هو تعامل يقوم على التفاعل بين الغيب والإنسان والطبيعة ضمن مجرى هذه الصيرورة، ومع اعتبار المتغيرات الزمانية والمكانية، فلا مجال للنظرة الاسترجاعية السكونية التي تمارسها بعض حركات الصحوة المعاصرة والتي لا تميز – لأنها لا تدرك فلسفة المتغيرات – بين تشريعات وضعت لليهود وتشريعات إسلامية ناسخة لها، فأدخلت في الفكر الإسلامي مفاهيم الحاكمية(*) الإلٰهية والجاهلية والتكفير والرجم، بل حتى (حد الحرابة) والصلب وخلع الأسنان، أي شرعة الإصر والأغلال التي فرضها الله على بني إسرائيل.

قد يقول قائل: إن مسيرة الإسلام لم تخلُ من بعض المعجزات الحسية

(*) من بين المفكرين الذين جعلوا من مفهوم الحاكمية قاعدة للتغير ولبناء مجتمع إسلامي في العصر الحديث نجد سيد قطب، فالحاكمية عنده تعني إفراد الله وحده بالحكم والتشريع والقوامة والسلطان واستمداد كل التشريعات والمناهج والنظم والقيم والتقاليد والموازين من الله وحده، وتطبيق شريعته على كافة مناهج الحياة، فليس لأحد من خلق الله أن يشرع غير ما شرع الله كان من كان، فهو وحده سبحانه المشرع لعباده وهو خالق هذا الكون ومدبره. وقد بيَّن هذا المعنى في مواضع عديدة منها ما جاء في تفسيره للآية (٤٠) من سورة يوسف وغيرها. وقد سبق أبو الأعلى المودودي سيد قطب إلى هذا الفهم في كتاب له بعنوان **تدوين الدستور الإسلامي**. وقد صدر عن دار الساقي كتاب بعنوان **الحاكمية** يتناول الموضوعات المتعلقة بالمفهوم ورؤية حاج حمد للموضوع.

التي نص عليها القرآن، من ذلك حضور الملائكة معركة بدر وقتالهم فيها بدليل الآيات:

﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُم بِأَلْفٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ * وَمَا جَعَلَهُ اللَّهُ إِلَّا بُشْرَىٰ وَلِتَطْمَئِنَّ بِهِ قُلُوبُكُمْ ۚ وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ * إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ وَيُنَزِّلُ عَلَيْكُم مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً لِّيُطَهِّرَكُم بِهِ وَيُذْهِبَ عَنكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ * إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ۚ سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ﴾ (الأنفال، ٩-١٢).

ولكن المستدلين بهذه الآيات غفلوا عن اللغة القرآنية، فاللّه قد أمر الملائكة بالضرب (فوق الأعناق)، ولا يكون الضرب إلا تحت الأعناق أي في الرقاب حين يكون بالسيف، أما فوق العنق فتكون الجملة العصبية الدماغية المحمية بالجمجمة، فالضرب هنا ليس كنوع ضربنا. ثم أمر اللّه الملائكة بضرب (البنان) وهو نهاية الأصابع وليس ضرب البنان من نوع ضربنا، إذ يكون ضربنا قطعاً للكف أو اليد وليس نهايات أطراف الأصابع، ويمكن مقارنة نوعية ضرب الملائكة في سورة (الأنفال) بنوعية ضرب البشر في سورة (محمد):

﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْخَنتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ۚ ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانتَصَرَ مِنْهُمْ وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَ بَعْضَكُم بِبَعْضٍ ۗ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَن يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ (سورة محمد، ٤).

فضرب الملائكة استهدف إبطال الجملة العصبية (فوق الأعناق-بنان) وبشكل غير منظور، أي لا يقع في باب الخوارق الحسية المرئية.

إذاً، هل لنا بموجب هذه المقدمات أن نكتشف حاضر الإسلام ومستقبله ضمن صيرورة المتغيرات، وكيف ينبغي لنا التعاطي مع هذه المتغيرات تبعاً للقرآن نفسه، والذي أوضح لنا متغيرات التعامل من آدم -بنو إسرائيل- الأميون العرب؟

فقد أبصرنا كيف هو الفارق في الخطاب الإلٰهي الموجّه إلى الحالة القبلية الإسرائيلية عنه إلى الحالة الأمية العربية، وكيف اختلف النهج بما يعني ضمناً أن مرحلة ظهور الهدى ودين الحق والتي تأتي بعد متغيرات أربعة عشر قرناً لا بد أن تستمد من القرآن وعيها الخاص بها كما استمدت مرحلة الأميين وعيها الخاص بها من الكتاب ذاته، وقد قضى اللّه بذلك صراحة في سورة فاطر التي أكدت على استمرارية العطاء الكتابي:

﴿وَٱلَّذِىٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ هُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِۗ إِنَّ ٱللَّهَ بِعِبَادِهِۦ لَخَبِيرُۢ بَصِيرٞ * ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ فَمِنۡهُمۡ ظَالِمٞ لِّنَفۡسِهِۦ وَمِنۡهُم مُّقۡتَصِدٞ وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾ (فاطر، ٣١-٣٢).

فلو ظلت المعاني المستمدة من القرآن هي المعاني ذاتها، وظلت الاجتهادات هي الاجتهادات ذاتها منذ عصر التدوين في القرون الهجرية الأولى، لما كان ثمة حاجة للنص على توريث الكتاب.

إن التوريث يعني الاستمرارية لمقابلة المتغيرات والانسياب مع صيرورة الزمان والمكان، فهل يتكشف القرآن عن جديد نقابل به مشكلات العصر، مشكلاتنا ومشكلات الإنسانية جمعاء؟ ثم كيف يتكشف القرآن عن هذا الجديد الذي يقابل الصيرورة التاريخية والاجتماعية المتجهة نحو المتغيرات؟

الفصل الثالث

المتغيّرات والرؤية المنهجية للقرآن

تساءلنا في نهاية الفصل الثاني: هل للقرآن أن يتكشف عن جديد لمواجهة إشكاليات المتغيرات الناتجة عن الصيرورة التاريخية والاجتماعية؟ هل له أن يتكشف عن جديد، وهو المقيد إلى اللغة ذاتها وألفاظها التي استوعبتها التفسيرات المتداولة من قبل؟

نقول: نعم، فمبدأ التعامل مع متغيرات الزمان والمكان وارد إلٰهياً بالكيفية التي قدمنا لها في الفصل الثاني وما يستتبع ذلك من اختلاف المناهج، وقد أوضحنا كيف اختلف الخطاب الإلٰهي الموجه (قبلياً) إلى بني إسرائيل عن الخطاب الإلٰهي الموجه إلى العرب الأميين في فترة زمنية تالية، والقضية الآن كيف ستفهم مرحلة ما بعد الأميين العرب، – وبعد أربعة عشر قرناً – علاقتها بهذا الكتاب؟

خاصية إعادة الترتيب:

هناك أمر لم يتوقف لديه الكثيرون ويختص بتعامل القرآن المستقبلي مع الصيرورة التاريخية والاجتماعية وفي اتجاه عالميته الشاملة. هذه الخاصية هي إعادة ترتيب آيات الكتاب خلافاً لما كان عليه ترتيبه تبعاً لأسباب النزول، فالقرآن قد تنزل بداية بسورة (العلق) في حراء، ثم تتابع السياق إلى آية التمام:

﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا فَمَنِ ٱضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِّإِثْمٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

وهذه موضعها في الجزء السادس من الآية رقم (٣) في سورة المائدة، أما الترتيب المعاد فقد بدأ بالفاتحة وانتهى بالمعوذتين وهو إعادة ترتيب وقفي كان على رأسه الروح الأمين جبريل، وعلى ذلك نص القرآن:

﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۭ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ لِيُثَبِّتَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (سورة النحل، ١١١-١١٢).

فهنا يحدد اللّه – سبحانه – حالتين: قضت الأولى بالنزول طبقاً للمناسبات، وهي حالة (تثبيت) الإيمان، وقضت الثانية بإعادة ترتيب الآيات لغاية مستقبلية، (وهدى وبشرى للمسلمين) والبشرى هي دوماً تشير إلى حالة مستقبلية اقتضت الخروج بنسق البنائية القرآنية عن التقيد بالأسباب الظرفية إلى المنهجية العضوية التي يتناولها، في كليتها، العقل المستقبلي. ومن هنا يشرع في قراءة القرآن ككتاب موحد عضوياً، وممنهج بهذه الوحدة في بنائية هي كمواقع النجوم.

إعادة الترتيب يعني نسخاً لمرجعية (أسباب النزول) في التفسير وإخراجاً للقرآن من التقييد الاجتماعي والتاريخي إلى الإطلاق العالمي، ليتفاعل مع مختلف مناهج المعرفة ومختلف الحقول الثقافية العالمية، والقرآن مهيأ لذلك بحكم ثلاث من خصائصه:

١) مجيد لا يبلى مع متغيرات الزمان والمكان:

﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ * فِى لَوْحٍ مَّحْفُوظٍۭ﴾ (سورة البروج، ٢١-٢٢).

٢) كريم بمعنى تجدد العطاء: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ﴾.

٣) مكنون قابل لأن يتكشف عن جديد: ﴿فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ﴾.

الصياغة الكلية تماثل في البنائية مواقع النجوم الضابطة للحركة الكونية، والمتبادلة التأثير، بحيث ضبطت مواقع الحروف فيه فأصبح (كوناً –كتاباً) ممنهجاً بوحدة عضوية كلية حية من فاتحته إلى معوذتيه، تستمد منه معرفة المكنون بالكرم الإلٓهي حين يخالط/ يمس الوعي:

﴿فَلَآ أُقْسِمُ بِمَوَٰقِعِ ٱلنُّجُومِ * وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ * فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ * لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾ (سورة الواقعة، ٧٥-٧٩).

وهنا نقارن الفرق بين المس العقلي والوجداني واللمس العضوي بمراجعة الآية:

﴿وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَٰبًا فِى قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ إِنْ هَٰذَآ إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ﴾ (سورة الأنعام، ٧).

فالمس عقلي وجداني، أما اللمس فعضوي يختص بتناول جلدة لكتاب (القرطاس)، وقد أخطأ كثيرون حين لم يميزوا الفرق بين مس مكنون الكتاب بالعقل والوجدان، ولمس جلدة الكتاب، فحظروا على الناس تناول الكتاب دون وضوء وطهارة وليس هذا مقصد الآية، علماً بأن الإشارة إلى الطهارة هنا ليست عائدة لذات المتطهر بالوضوء أو الغسل، وإنما عائدة للّه (المطهرون) وليس (المتطهرون).

على هذا نقول: إنه بمقدور القرآن الكريم عطاء، والمجيد ديمومة، والمكنون معنى، أن يتكشف عن مفاهيم جديدة، تقابل إشكاليات الواقع المتغير ومفاهيمه، فهذه خاصية أثبتها اللّه للقرآن كما نص في تحقيقها على مبدأ التوريث في سورة فاطر (٣١/ ٣٢)، وفي هذا الإطار نقول: إنه كما نكتشف في الأرض والفضاء الكوني نظريات جديدة بحكم تطور واختلاف مناهج وسبل معارفنا، كذلك فإن تطور مناهج النظر للقرآن من «تحليل» واستدراك لوحدته المنهجية العضوية يمكن أن تعطي منظورات جديدة. فالقرآن يماثل الكتاب الكوني كلما تغيرت مناهج البحث فيه تكشّف عن مكنونات جديدة.

إن ما يتكشف من مكنون القرآن وفق استخدامات المناهج المعرفية الجديدة لا يأتي بالضرورة «متناقضاً» مع التفسيرات والاجتهادات التي بلورها السلف الصالح، وإنما هذا الذي يتكشف هو «وجه آخر» لنفس المسائل والإشكاليات، وذلك حين نأخذ «تحليل القرآن ضمن وحدته العضوية المنهجية».

خلافاً لأسباب النزول الحصرية. وهذه هي المرونة في كتاب قدرة اللّه لكل البشر والحضارات، مخترقاً كافة المذاهب والمفاهيم، ودون أن يقصر بالتضييق، ليكون حكراً على مفاهيم شمولية جبرية كنوع الفلسفات الوضعية، التي تبوتق الإنسان وتقسره على نظرياتها، وهنا لا يصبح ثمة تعارض بين «ثبات» النص القرآني و«اختلاف» المفاهيم للنصوص نفسها تبعاً لاختلاف مناهج البحث والمعرفة من جهة، وتبعاً لتناول الكتاب في وحدته العضوية المنهجية من جهة أخرى.

هل هناك رسالة ثانية؟(*)

يجب معرفة أن التطور من المرحلة الأمية المقيدة إلى المرحلة العالمية

(*) رغم أن أبو القاسم حاج حمد قد أصدر كتابه **العالمية الإسلامية الثانية** في وقت مبكر (ظهرت الطبعة الأولى للكتاب عن دار المسيرة سنة ١٩٧٩م) فالبعض من الناس يخلط بوعي أو بعدم وعي بين مشروعه هذا وما كتبه المفكر السوداني محمد محمود طه، خاصة كتابه **الرسالة الثانية في الإسلام** وكتب أخرى. ويعد محمد محمود طه زعيم الإخوان الجمهوريين في السودان ومؤسس الحزب الجمهوري، الحزب الذي عرف بمعارضته للنظام السوداني آنذاك، وقد أعدم محمد محمود طه بتهمة الردة من طرف النظام السوداني في عهد الرئيس النميري الذي كان من وراء تطبيق حكم الإعدام بتاريخ ١٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

فالفرق شاسع وواسع بين مشروع حاج حمد ودعوة السوداني محمد محمود طه، إذ إن مشروع حاج حمد الذي نحن بصدده ينبني على مداخل منهجية صارمة تنظر إلى القرآن ككتاب منهجي كلي يتمتع بخصائص الوحدة العضوية، بينما دعوة محمد محمود طه تنحو منحى تفكيك رسالة الإسلام إلى أصول وفروع، وصاحب هذه الدعوة يجعل من نفسه باعثاً لأصول الإسلام بدل فروعه، كما أنه يدعي بأنه يأخذ رسالته مباشرة عن اللّه وبلا واسطة وذلك عبر (العلم اللّدني) وبما تحقق له من عبودية، وهذا يعني أن دعوته تنبني على التأويلات الباطنية، وهو ما يرفضه حاج حمد جملة وتفصيلاً.

إن حاج حمد قال بالعالمية الإسلامية الثانية (كدورة تاريخية) ثانية للإسلام تعقب الدورة الأولى ضمن شروط تحقق (جدل تاريخي محدد)، يبتدئ بـ«عالمية الأميين» ثم «العالمية الشاملة» للإسلام عبر تدافع مابين العرب والإسرائيليين، وهذا ما فصل فيه حاج حمد القول =

الشاملة، لا يعني مرحلة منفصلة أو مستقلة عن الأولى، وإنما هي سياق لها، أي لذات الرسالة ضمن متغير عالمي وحضاري مختلف، ففي كل آيات الظهور الكلي للهدى ودين الحق إنما يرجع الله بأصل الدين إلى رسوله ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ﴾، فيبطل منطق القائلين برسالة ثانية، كما يبطل منطق القائلين بخصوصيات دينية اجتهادية يمارسون بموجبها نوعاً من الاستقلالية عن خاتم النبيّين، وكذلك يبطل منطق العائدين إلى (وحدة الديانات الإبراهيمية)، دون أن يكون مرجعهم القرآن الذي يحدد مواصفات هذه الإبراهيمية ويشخص توجهاتها كما حددنا في الإيضاحات، وقد حتم الله الأمر كتوريث عن الرسول في سورة فاطر، الآية ٣٢ ﴿ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَاۖ﴾.

فالمطلوب هو التعاطي مع القرآن كمنهاج للهدى ودين الحق، بعد إعادة ترتيبه ضمن وحدته العضوية، وتبعاً لمناهج المعرفة البشرية المختلفة. وهذا قول قد يثير حفيظة التراثيين غير المبدعين الذين قصروا معاني الكتاب على ما كان وتحولوا إلى آلات تسجيل لما سبق أن دُوِّن خارج العصر. فليس ثمة تناقض بين (التقييد الأمي) في سورة الجمعة و(الإطلاق العالمي) في سور التوبة، والفتح، والصف؛ وإنما هو تواصل جدلي تاريخي متوافق مع ضرورات الصيرورة. أي ليس ثمة تناقض - كما قلنا - ما بين المعرفة، ما دامت خصائص القرآن البنائية قابلة للاستمداد المتجدد.

القدوة النبوية والمنهج:

بشكل واضح يمكن القول الآن بأن المراحل السابقة في وعينا الديني

= فيه والتحليل في كتابه **العالمية الإسلامية الثانية**، بينما محمد محمود طه صاحب دعوة الرسالة الثانية للإسلام لم ينحُ هذا المنحى، إذ جعل من أفكاره رسالة ثانية للإسلام تنزلت عليه في الوقت الحاضر.

انظر: **العالمية الإسلامية الثانية**، مرجع سابق، ج ١، ص ١١٤ وما بعدها.

والتي صاغت معظم تراثنا هي مرحلة ذات خصائص مفهومية معينة في تصورها، انعكست بالضرورة على فهمها للقرآن وتعاملها معه، هذا لا يعني بالضرورة نقداً لذلك الوعي في عصره إذ إنه خاصية ملازمة لمراحل التطور البشري، ولم يكن لا العربي ولا غير العربي بقادر على أن يخرج عن تلك الخصائص التي تكونه، وقد أخذوا من القرآن — كما قيض اللّه لهم — ضمن خصائصهم ووعيهم، أي فهموه كما ينبغي لهم أن يفهموه. أما نحن فنعبر إلى القرآن من موقع تاريخي مختلف.

هذا القول يضعنا في دائرة اكتشاف مهم لأبعاد ما نسمّيه «الوضعية الدينية»، أي الفهم البشري للقرآن مقيداً إلى الخصائص الفكرية لوعي مفهومي تاريخي محدد. إن علاقة الوضعية الدينية بمحتوى القرآن لا تختلف في جوهرها عن علاقة الوضعية العلمية بالمعلومة العلمية، التي تستند إليها في بناء تصورها الكوني، فكل يبني هذه التصورات انطلاقاً من خصائص وعيه وفهمه. لقد عاشت أوروبا من قبل قروناً وهي تحتفل بالتصور الآلي النيوتوني للكون، ثم جاءت التطورات العلمية من بعد لتكشف عن خطأ هذا المفهوم... فالوضعية الدينية لم تكن مخطئة في فهمها ضمن حالتها العقلية للقرآن إلا بالمدى الذي كانت فيه الوضعية العلمية مخطئة في تصورها الآلي للكون على ضوء المعلومة النيوتونية. فالظرف التاريخي يتحكم بخصائصه المتناسقة الأبعاد في تكوين أرضية الوعي المفهومي التي يصدر عنها تصوّر معيّن للأمور. غير أن الوضعية العلمية تبدو أكثر حيوية في الانقلاب على معطياتها وأكثر تطوراً مع تسارع الكشف العلمي في وقت تتقلص فيه حرية الوضعية الدينية، ضمن إلغاء كامل لكل منعكسات الخصائص التاريخية المتغيرة. ولا تكمن المشكلة هنا في تمتع الوضعية العلمية بحرية النقد العلمي لمعطياتها مع التزام الوضعية الدينية بالمأثور والمنقول. ولكن تكمن المشكلة في عدم قدرة الوضعية الدينية على طرح المأثور والمنقول نفسه ضمن منهجية القرآن نفسه، أي إن الغائب الأكبر في الفكر الديني يرجع إلى عجز الفكر الديني عن الوصول إلى المنهج

الكوني الذي يعطيه الوعي القرآني، ليضع ضمنه قياساً وتدقيقاً واختباراً كافة المنظورات الكونية. من هنا يأتي التخبط والعجز، ومن هنا تأتي التوفيقية التبريرية والتوفيقية التعسفية، ومن هنا يتحول الدين إلى وعظيات خطابية، وإلى قضبان سلفية، تزهق روح الإبداع الحق وتحنط علاقة الإنسان بالحياة وتقوده إلى خارج العصر.

إن خاصية القرآن ليست في تغير نصه أو تأويل النصوص على نحو باطني ليستقيم مع اتجاهات عقلية، يصل إليها الإنسان مسبقاً. فليس هذا ما نعنيه... إن خاصية القرآن تكمن في أنه يحمل ضمن نصه الثابت الذي لا يتغير أشكالاً مختلفة للوعي به ولكل شكل طبيعته التاريخية المتميزة. بمعنى أوضح إن الكيفية التي يفهم بها «التركيب القرآني» هي الأساس في طبيعة الوعي به؛ كذلك المعلومة فإنها فهم معين بوسائط معينة (لتركيبة مادية ما)، غير أن تغير محتويات الفهم وطبيعة الوسائط التشخيصية تحمل معها فهماً جديداً لنفس تلك التركيبة المادية دون أن يكون ثمة تغيير قد طرأ على المكونات المادية لتلك التركيبة. فحين غيَّر العالم فهمه لوضع الحركة المادية خلافاً للمنظور الآلي، فالذي تغير هو أسلوب الفهم والوسائط للموضوع نفسه وليس المادة. كذلك القرآن فإنه نص ثابت، والمتغير هو فهمنا نحن للتركيب القرآني على نحو جديد نستمد بموجبه وعياً جديداً لحقائقه.

بهذا المعنى، فنحن لسنا ضد فهم السلف للقرآن بموجب التركيبة التي تناولوه من خلالها، غير أن تكشّف القرآن عن تركيبة أخرى يجعلنا في مواجهة عطاء جديد ظل مكنوناً لمرحلة تاريخية خطيرة... مرحلة يهيمن بها القرآن على كل مناهج الفكر العلمي الوضعي، ويتجاوز بها كل معطيات الوضعية السلفية التقليدية الدينية.

تركيبة القرآن التي نتعامل معها — الآن — في سبيل الوصول إلى محتويات القرآن للوعي الكوني، هي تركيبة المنهج والمعنى، ضمن خصائص عالمية جديدة، وذلك في مقابل تركيبة القرآن التي عالجته بها المراحل أو المرحلة

السابقة، التي اعتمدت على الفهم (الظاهراتي) المجزأ لآياته وسوره ضمن أسباب النزول دون نفاذ إلى المنهج القرآني الشامل؛ والتي عالجته انطلاقاً من بنائه اللفظي دون النفاذ إلى محتويات المعاني الكونية الأكثر عمقاً، والتي عالجته ضمن خصائص المحلية العربية ضمن ظرفها التاريخي المحدود.

إن القرآن يتكشف الآن عن تركيبة تعلو على أسباب النزول المحلية، وتعلو على البناء اللفظي المجرد، وتعلو على خصائص المحلية العربية الأمية، أي أنه يتحول في عصرنا إلى كتاب جديد يحمل كل أبعاد الفكر الكوني، الذي يهيمن على تجربة الإنسان ضمن حياة كونية متسعة.

بانكشاف القرآن — في عصرنا الراهن — عن تركيبة المنهج الكوني القائم على المعنى، وهي التركيبة التي تتحكم في سوره، يتحقق لدينا المنهج الذي نتجاوز به تجربة الحضارة الأوروبية ضمن بدائلها الرأسمالية والاشتراكية بالتحليل والنقد. كذلك يتحقق لنا نقداً تحليلياً مماثلاً بالمنهج القرآني نفسه لتجربة العالمية الإسلامية في مسارها الذي أكمل دورة تاريخية كاملة استغرقت الأربعة عشر قرناً. فالوعي القرآني الكوني هو أداة نقد وتحليل. ومن خلاله تتضح لنا الأبعاد الكونية للتجربة الإنسانية في حركتها التاريخية ومتعلقاتها الطبيعية.

إن ما نملكه الآن هو اكتشاف جديد لنص قديم لم يتكشف من قبل عن منهجيته. وكل ما نفعله الآن هو إعادة فهم النص ضمن تركيبة المنهج أي منهجية التركيب القرآني. وأسلوبنا في اكتشاف تركيبة القرآن المنهجية لا ترجع إلى مناهج علمية أو دينية جزئية في التحليل، كالتي يعتمدها الباحثون في معالجتهم لظواهر معينة وإنما يعتمد أسلوبنا على (جملة الوعي الإنساني) باعتباره قدرة كونية كامنة في الإنسان بحكم منشئه الكوني، وهي القدرة الوحيدة التي تقابل صفة القرآن الكونية الشاملة.

من هنا يمكن أن نتجه لدراسة التركيبة المنهجية للقرآن، وأن نقارن بين ما

إعطاه القرآن في الماضي وما يعطيه في الحاضر، ككتاب صالح لكل زمان ومكان، ومن طلب الهدى في غيره أضله اللّه. ومن خلال ما سنقدمه من دراسات تحليلية حول هذه التركيبة المنهجية، ستتضح لنا كافة الحقائق المحيطة بالإنسان العربي في الإطار الكوني الشامل، مع التنويه بأن هذه الدراسات القرآنية التحليلية ليس سوى (مقدمة) لعمل كبير جعله اللّه من بدايات القرن الخامس عشر الهجري، يشمل فهماً جديداً ناسخاً لمفهوميات الوضعية العلمية والوضعية الدينية على حد سواء.

ضمن خصائص الوعي في تلك المرحلة لم يكن ممكناً للإنسان التعامل المباشر والنفاذ الواضح إلى القرآن عبر التحليل. من هنا اتخذت (النبوة) شكل الصلة الحية والتوسط الفعال ما بين حقائق الوعي القرآني في مطلقها وتصورات الوعي البشري في نسبيتها التاريخية، فعرف اللّه الرسول بأنه «الإسوة الحسنة» أي القدوة العملية التي يحتذي بها العرب «عملياً» في حالة «الغياب النظري» لوعي المنهج. والمطّلع على كتب الأحاديث يتأكد لديه الجهد الخارق الذي بذله الرسول في سبيل التحول بالعربي إلى مقتضيات هذه المنهجية، ويكفي أن أحاديث الرسول قد شملت كل تفاصيل حياتهم ضمن كل أشكالها العديدة، وكان عليهم أن يترسموا خطاه ويقتدوا به... كان الرسول وسيط التحول من «المنهج» إلى «التفاصيل» الشاملة لكل شيء، ضمن مجتمع قادر على النفاذ إلى الوعي القرآني بمعناه المنهجي.

لم يكن من مهمة الرسول «تغيير الحالة العقلية»، وإنما فقط ترشيد المجتمع وضبطه ضمن تطبيقات المنهج... فاجتمع له دور العبد الصالح مع موسى إضافة إلى دور موسى مع قومه... وكم نلاحظ أن أسلوب الرسول مع العرب في بعض القضايا كان قريباً من أسلوب العبد الصالح مع موسى... وموسى... لم يصبر وكذلك العرب. كان الوعي المحمدي وعياً متفوقاً بالإضافة إلى إمكانيات النبوية الغيبية والعلم اللّدني الإلٰهي...ثم استرجعت الماء نورها المحمدي وأبقت نورها القرآني، فانعدمت الصلة بين العرب

ووسيط المنهج، فتنازعوا الأمر منذ أول يوم في السقيفة. فضاقت أولي الأ
(منكم) لتصبح من بينكم (مهاجرون فقط)، ثم ضاقت فأصبحت فيكم (مجلد
الشورى الذي شكله عمر) بمعزل عن الأمصار، ثم ضاقت فأصبحت عليك
(الوراثة الأموية والعباسية) إنها فتن الليل المظلم.

لقد نظر العرب إلى القرآن في إطار بنائه اللفظي وفي حدود ما تعط
عقليتهم في فهم المعنى الذي أتى أعمق بكثير من تجربتهم الفكرية، فوجد
في القدوة الرسولية تعويضاً ملائماً لأوضاعهم عن فهم المنهجية في كليتها
أما الآن، فإن القرآن يطرح نفسه أمام تجربة الحضارة العالمية، ليس ببناء اللفظ
ولكن بمحتوى المعنى، وهذه هي مكوناته للبشرية عبر مراحل تطورها..
ومكنوناته تأتي في إطار منهجي كامل.

فقد استند تركيب العالمية الأمية على «المبنى اللفظي للقرآن والقدو
الرسولية الحسنة والتطبيق التحويلي في إطار الخصائص المحلية»، أما الآن فإ
وضعاً قد طرأ إذ تستند القراءة الآن على «المعنى القرآني والمنهج والخصائص
العالمية».

التفسير والوعي التاريخي:

إن تطبيق الوعي التاريخي المعاصر على النصوص القرآنية سيؤدي إلى فهم
مختلف للكثير من النصوص عما كان عليه الفهم التفسيري التقليدي. يعني أ
«التحليل» في مقابل «التفسير» وصولاً إلى المنهجية القرآنية هو إنجاز يستند
إلى مقومات عصرنا الراهن وخصائصه الفكرية وتصوراته الكونية الجديدة.
لإيضاح هذا الفارق بين وعيين تاريخيين يسقطان على المحتوى القرآني،
سأتناول هنا وبشكل موجز ملامح تكوين العقلية العربية البدوية ثم أطرح
نموذج مفهوم الخلق الآدمي ثم إمكانيات فهمنا التاريخي المغاير.

إذا تتبعنا مراحل التطور في التفكير الإنساني على ضوء فرضيات جون

ديوي(*) وآرثر بتلي نستطيع أن نميز خصائص السلوك الفكري العربي في تلك الآونة بانتمائه إلى مرحلة الحركة الذاتية Self-action، وهي مرحلة تتميز خصائصها بمحاولة الإنسان تفسير كل ظاهرة من ظواهر الكون بمعزل عن غيرها من الظواهر. فلم يكن الإنسان في تلك المرحلة قد أدرك ما بين ظواهر الكون جميعاً من علاقات. وقد أطلق رجال علم الأجناس البشرية Anthropology على تلك المرحلة اسم المرحلة الأنيمية Animistic stage.

ويقوم المفهوم الأنيمي على فكرة أن الإنسان بصفة عامة، والإنسان البدائي بصفة خاصة، يميل إلى تصور العالم الخارجي على نحو شبيه بتصوره لذاته، فالإنسان حينما يعوزه الإطار المرجعي الخارجي الذي يعيش به الأشياء تصبح ذاته هي إطاره المرجعي. وهذه هي حال الإنسان دوماً حين تكون خبراته العلمية عن البيئة المحيطة محدودة جداً. وعلى أي حال كان بيت القصيد بالنسبة لعملية التفكير القائمة على الأنيمية هو أنه تفكير يقوم على أساس النظر إلى الأشياء مستقلاً بعضها عن البعض الآخر، أي دون التفطن إلى ما بينها من ارتباط، بحيث يبدو كل حدث كأنه قائم بذاته، مستقل عن غيره من الأشياء. ومرجع هذا هو أن خبرات الإنسان في تلك المرحلة الأولية من التطور البشري لم تكن تسمح له بإدراك الارتباطات والعلاقات بين ظواهر الطبيعة. ذلك أن إدراك مثل هذه الارتباطات والعلاقات يتطلب ملاحظة منتظمة متواصلة. وهذه تتطلب بدورها قدراً من الاستقرار الذي لم يكن متوافراً للعربي في بداوته المتقلبة عبر الأمكنة. وهذا سبب طبيعي يجعل العربي يرى الظواهر في شكل الكثرة المستقلة أو يدركها على أنها مستقلة وجودياً بعضها عن بعض.

هذا التقرير هو بالطبع فرضية علمية عامة يمكن أن تسهم بقدر كبير في

(*) جون ديوي (١٨٥٤–١٩٥٢): فيلسوف أميركي و أحد أعلام الفلسفة البراغماتية (النفعية) التي لا ترى حقيقة إلا ما هي مطابقة لمنفعتنا، فلا شيء يحكم على صحة أو خطأ فكرة إلا بمقدار منفعتها لنا.

فهم الخصائص الفكرية التي تطور ضمنها الإنسان. غير أن هذه الفرضية وغيرها مما يستتبعه بالضرورة من استنتاجات فلسفية أخرى لا تؤدي إلى فهم دقيق للواقع ما لم توسع مدارك الفرضية العلمية نفسها بأبعاد وزوايا أخرى يشير إليها الواقع ويدل عليها.

من ذلك أن العربي في مرحلته الأنيمية كان يعيش وضعاً بدوياً ينتشر فيه على مساحات صحراوية وصخرية جرداء وأعني بالتحديد البيئة الطبيعية — الجغرافية التي عاش ضمنها عرب وسط الجزيرة العربية الذين كانوا وعاء الإسلام البشري. فالعربي في بدويته الصحراوية، وضمن مرحلته الأنيمية قد كيَّف تصوره للكون ولعلاقته بنفسه وبقوى الطبيعة الكامنة ومظاهرها على نحو خاص به إلى نحو بعيد. إن فهم نظرة العربي وتصوره لذاته وللكون أمر لا يمكن النفاذ إلى خصوصيته دون النفاذ أولاً إلى بنائه الذاتي الداخلي وإلى صفاته التي يتفرد بها، فطبيعة وسط الجزيرة غير طبيعة شواطئ اليونان في اليونان في النصف الشمالي من المتوسط. فالتبدلات الطبيعية لا تحمل جلالة القوة وفجائيتها، أي أن الطبيعة الساكنة لا تلبس لدى العربي ثوب الحياة الميثولوجي بشكل متسع. ونظراً لهذا الفارق التكويني تختلف علاقة العربي بالشخوص الحية (الأوثان) وبالأساطير وبمعاني القوة الخفية الكامنة في الأشياء عن علاقة الشعوب الأخرى بها.

من ضمن خصائص هذه الحالة العقلية النظرة السكونية لحركة الظواهر الطبيعية بمنطق التكرار والتعاقب... كل شيء وجد كاملاً منذ البداية ثم يكرر نفسه بروتينية تعاقبية دائبة ومكررة، ومتناوبة... الشمس والقمر... الليل والنهار... الاتساع والضيق... الزيادة والنقصان.... وفي إطار فهم إحيائي للظواهر نفسها.

بهذا المعنى يفهم التطور كتراكمات كمية لأشكال الكثرة والمفارقات ترد لاختلاف الطبائع الناتجة عن مصادر الخلق الأساسية (طبائع الزنج وعاداتهم) بشكل وصفي غير تحليلي.

ضمن ذلك الوعي المفهومي التاريخي، ظل الاعتقاد قائماً بأن الشيء لا يخرج إلاّ من نوعه، فالغرسة تنمو في شكل شجرة والنعجة لا تلد إلا جنسها. فلو ولد الفرس طائراً كانت معجزة. . . كل شيء موجود في الأصل على مثال معين ثم يتخذ شكل الكمال في الصورة. بحكم تلك الثقافة السائدة لا يتم الالتفات إلى مظاهر (الخلق المتحول) إلا كمظهر القدرات الغيبية. وكانت مظاهر هذا الخلق المتحول موجودة في بيئتهم في شكل ما تجريه النحلة من تحولات إلى عسل وفي تحويل النعجة لبعض ما تأكل من حشائش وتشرب من ماء إلى لبن يخرج ما بين فرث ودم سائغاً للشاربين. كذلك لم يكن بمقدور الإنسان أن يعرف أن دمه الذي يسري في عروقه هو نتاج عملية خلقية تحويلية دقيقة. فالوجود — في تقديرهم — قائم مكتمل منذ البداية، وما بقي إلا التعاقب والتكرار عبر التناوب. . . . والعملية في حدودها اللغوية ترتبط دوماً بالحدين: موت، حياة. . . ليل، نهار. فالآية التي تقول (يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل) تفهم ضمن تلك النسبية الثقافية بمعنى التعاقب وليس (الإيلاج) كما يطرحه القرآن، وهو يحتاج في إدراكه إلى وعي علمي حديث. كذلك فهم الآية «ويخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي» يدرك في حدود التكرار ضمن سياق تكون الظواهر نفسه كإحياء الأرض الميتة بالماء وكخروج الدجاجة عن البيضة. . . أي تكرار الظواهر الخلقية كما هي بسنّة الخلق والمشيئة. . . حين يسقط هذا التصور نفسه على آيات الخلق الآدمي سرعان ما يفسر خلق الإنسان كاملاً في هيئته الأولى ضمن أحسن تقويم، ثم يسارع إلى ربطها بآيات أخرى:

﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ (القمر، ٥٠) و﴿كُن فَيَكُونُ﴾ (غافر، ٢٨).

يستقبل الذهن هذه المعاني بخلفيته العقلية ويصل بها إلى النتائج المعروفة في التفسيرات التقليدية.

بالنسبة لنا يختلف منظور التصور باختلاف الذهنية ومقومات تكوينها،

فولادة الشيء من نقيضه ولادة ممكنة، ربما لا يكون داروين محقاً في تحقيقاته حول أصل الإنسان أو مراحل نشوئه. فالمعلومة العلمية قابلة للنفي والإثبات، وبالذات في تعالمها مع ظواهر تمتد في تكوينها إلى ملايين السنين.... ليس المهم إذاً تحقيقات داروين نفسها، ولكن المهم هو ما أصبح عبر العلم منظوراً أو مسلمة، أي التحول والتخلق عبر التطور. هذه المسلمة تشكل خلفية للذهنية المعاصرة، وبالتالي فيمكن لأي عقل معاصر أن يقبل بمفهوم ألا يكون الإنسان مخلوقاً في كماله منذ اليوم الأول، ولكنه متطور إلى شكله الراهن عبر هذه الملايين من السنين، مثله مثل الكائنات الأخرى.

بوجود هذه الخلفية الذهنية التطورية يقف المعاصر لدى آية ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾ وقفة مختلفة... ففي الماضي، يفهم هذا النص بمعنى وجود عنصر الماء في كل حياة... سقي الأرض وإنبات الزرع وشرب الإنسان والحيوان. أما الآن فيمكن فهم النص على أن الماء مصدر أولي في عملية الخلق نفسها وفي طور التكون الأول. وبالمنظور نفسه يكون فهمنا لعبارة ﴿وَٱللَّهُ أَنۢبَتَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ نَبَاتًا﴾؛ وهي أقرب العبارات للفهم بحكم استخدام عبارة (نباتاً) وليس (إنباتاً) والعبارة الأخيرة (إنباتاً) هي التي تستقيم مع الفهم السلفي. أما أن ينبت الله الإنسان (نباتاً) من الأرض فهذا أمر لا يفهم إلا ضمن عصر مختلف... والإسقاط نفسه يختلف في تناوله لآية: ﴿ثُمَّ يُعِيدُكُمْ فِيهَا وَيُخْرِجُكُمْ إِخْرَاجًا﴾ وكذلك: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾، فالطور هنا — بالمعنى السلفي — ما يتعلق بحالة الطفولة والرجولة والكهولة أو بمختلف مراحل نمو الجنين في بطن أمه. وحين نستمر في مقارنة فوارق إسقاط التركيب الذهني على القرآن نصادف آيات أخرى ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ ثُمَّ أَنتُمْ تَمْتَرُونَ﴾، فيعود المعنى السلفي لكل البشر باعتبارهم نتاج تطور اقتضى أجلاً ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾.

ويستمر الإسقاط الذهني المفارق لينفذ إلى عبارات لم يقف لديها الأقدمون إلاّ في حدود الانسياب الجمالي للفظيات القرآن: ﴿إِنِّى جَاعِلٌ فِى

ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ وليس «إني خالق». والملائكة في (عتبهم) على الإرادة الإلٰهية لم يصدروا عن علم بغيب الإنسان الذي لم يخلق، فمن أين لهم التساؤل ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ فكيف أدركوا علاقة الإنسان بسفك الدماء وبالفساد في الأرض، ثم حين يجعل الله الأمر واقعاً يخاطبهم بالرجوع إلى علمه.

﴿أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّيٓ أَعْلَمُ غَيْبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ البقرة، ٣٣).

فهناك فرق بين (الخلق) من بدء جديد و(الجعل) كتحوُّل في هيئة ما هو مخلوق وموجود من جنس.

بغض النظر عن حقيقة التطورية أو بطلانها، المهم أن التطورية — بمدارسها المختلفة غير الداروينية الآن — هي جزء من الدماغ المعاصر وتتضمن إسقاطاته النظرية على كل المواضيع بما فيها آيات الكتاب. وبالتالي فإن الفارق بين التفسير السلفي والإسقاطات الراهنة هو فارق في الزمان والمكان، وليس مجرد تأويل عصري أو تفسير بالرأي يخالف ما أجمع عليه أهل الحل والربط في مسائل التفسير.

إن الإصرار على المنظور السلفي بالمأثور والمنقول هو استلاب الحاضر لمصلحة الماضي ومصادرة الزمن لصالح لحظة تاريخية معينة(*). ولنا أن نسأل أنصار السلفية لماذا امتدت دعوة نوح لقومه ألف عام إلا خمسين أي ٩٥٠ سنة، في وقت لم يتجاوز عمر محمد ٦٣ عاماً؟... هل لعمر نوح علاقة بعصره حيث كانت تعيش على مقربة منه كائنات ضخمة ومعمرة؟ أم أن نوحاً فقط دون غيره من أبناء قومه قد عاش قرابة الألف عام؟ إن في عصرنا جواباً لا بد من التعامل معه.

(*) هذا هو جوهر مشكلة جل الحركات الأصولية والاسلامية التي تدّعي التجديد، وكذلك النخب العلمانية التي تنظر إلى الدين نظرة مشوَّهة؛ فعندما تعود إليه تعود إلى فهم في التاريخ بدل العمل على فهم الدين بشكل معاصر.

ينظر البعض لقصة آدم من زاوية الإعجاز الإلٰهي، غير أن الإعجاز لا يمارس إلا في مقابل قوة مضادة بالكفر أو المعصية، وحين خلق آدم لم يكن إبليس نفسه قد تمرد على الأمر الإلٰهي. إن اللّه قادر على خلق آدم في جزء من بلايين الثانية. وحين أراد فعل ذلك على يدي عيسى، حين خلق لبني إسرائيل طائراً من الطين – بإذن اللّه – ثم نفخ فيه فأصبح طائراً بإذن اللّه. فاللّه قادر مطلق على هذا النوع من الخلق الفوري في ما أجراه على يد عيسى كقصة مشابهة لخلق آدم. ولكن هل قضى اللّه أن تكون إرادته في خلق آدم على طبيعة المعجزة العيسوية؟ هنا السؤال الجوهري.. ماذا لو وقع طير عيسى في معمل داروين؟ سيشرِّحه بالطبع ويحدد لنا عملية تطوره الخلقي بملايين السنين.. ولكن هل يكون داروين مخطئاً؟ لن أخطِّئ داروين ولكني سأهمس في أذنه بأن الأمر قد أجري كمعجزة في إحدى قرى فلسطين، وأن عيسى النافخ في الطير هو نفسه نتاج نفخ سابق.

خاتمة

إذاً، فالقرآن قابل بحكم منهجيته الإلٰهية للتعامل مع صيرورة المتغيرات الاجتماعية والتاريخية طبقاً لوحدته البنائية العضوية، من بعد إعادة الترتيب الوقفي لآياته بما يتجاوز مرحلة التعيين التاريخي المقيدة إلى أسباب النزول وظرفية المكان، وهذا مكنون مستقبليته.

ثم إنه قابل للتفاعل مع كل مناهج المعرفة والحقول الثقافية البشرية المختلفة، والتي بمقدوره وحده إعادة صياغتها باتجاه «منظور كوني» يحرّر الإنسان من أشكال الفكر المادي والوضعي، حيث يكون الاتجاه بالخلق نحو الحق ودون استلاب لاهوتي لجدل الإنسان والطبيعة.

فمن السهل القول بأن القرآن صالح لكل زمان ومكان، بينما المطلوب هو إثبات ذلك موضوعياً، ومن داخل القرآن، وبما يدحض النظرة السكونية إلى آياته.

والله يقول الحق وهو يهدي السبيل..

كيف يمكن للنص القرآني الثابت بشكله ورسمه ومحدودية مفرداته أن يستجيب للواقع اللامتناهي بأحداثه ونوازله ووقائعه؟

هذا ما يحاول المؤلف أن يبيّنه في هذا الكتاب ترشيداً للصحوة الإسلامية والحركات الإسلامية التي ما زالت تنظر في القرآن بمنهج فكري ماضوي، فالتغيير لا يمكن أن يكون بالعودة إلى الوراء وسحبه إلى الحاضر بمشاكله وأجوبته. يفترض المؤلف أن القرآن قادر على أن يتفاعل مع كل مناهج المعرفة والثقافات البشرية، وقابل للاستجابة للمتغيّرات الاجتماعية عندما يتمّ التعامل معه بطريقة منهجية.

محمد أبو القاسم حاج حمد كاتب ومفكّر سوداني. عمل مستشاراً علمياً لـ «المعهد العالمي للفكر الإسلامي» في واشنطن. أسّس عام ١٩٨٢ «مركز الإنماء الثقافي» في أبو ظبي وأقام أول معارض الكتاب العربي المعاصر بالتعاون مع العديد من دور النشر اللبنانية. أسّس في قبرص «دار الدينونة» لإعداد موسوعة القرآن المنهجية والمعرفية، ومجلة «الاتجاه» التي تعنى بشؤون الفكر والاستراتيجيا في نطاق الوسط العربي والجوار الجغرافي. صدر له عن دار الساقي «الحاكمية» و«جذور المأزق الأصولي».